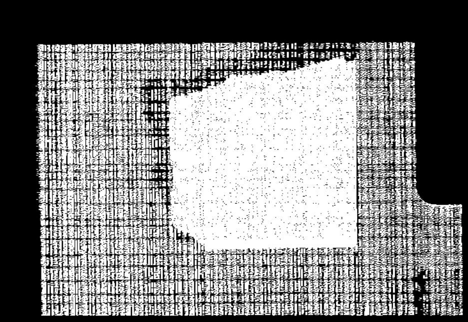
تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية

الطبعة الثالثة



دكتور محمد عاطف العراقي



دار المعارف بمصر

اهداءات ٢٠٠٠

أ.د. حبيب الشاروني
أستاذ الفلسفة بكلية الآداب

سلسلة العقل والتجديد
الكتاب الثانى

تجديد
فى المذاهب الفلسفية والكلامية

دكتور محمد عاطف العراقى
أستاذ تاريخ الفلسفة المساعد
كلية الآداب – جامعة القاهرة

الطبعة الثالثة
١٩٧٦



دار المعارف بمصر

الطبعة الأولى ١٩٧٣
الطبعة الثانية ١٩٧٤
الطبعة الثالثة ١٩٧٦

الناشر : دار المعارف بمصر — ١١١٩ كورنيش النيل — القاهرة ج.م.ع .

الإهـــداء

إلى رائد عظيم من رواد الفكر الفلسفى فى العالم العربى

إلى أستاذى الدكتور عثمان أمين

أهدى هذا الكتاب تقديراً لدوره الكبير فى إثراء الفكر الفلسفى

محمد عاطف العراقى

شكر وتقدير

يتقدم المؤلف بآيات الشكر والتقدير للهيئات الفلسفية والعلمية فى بلاد العالم شرقاً وغرباً ؛ على ما تفضلت بتقديمه من مصادر قيمة طوال سنوات عشر تم فيها تأليف هذا الكتاب .

ويخص بالشكر المجمع العلمى العراقى والجمعية المصرية لتاريخ العلوم ، والمعهد العلمى الفرنسى للدراسات العربية بدمشق ، ومكتبة الأسكوريال بإسبانيا ، ومكتبة المتحف البريطانى بلندن ، والمكتبة الأهلية بباريس .

ملحوظات :

الرموز والإشارات المستخدمة فى هذا الكتاب كالآتى :

ن = فن

م = مقالة

ف = فصل

ر = رسالة

ن١ = السماع الطبيعى

ن٢ = السماء والعالم

ن٣ = الكون والفساد

ن٤ = الأفعال والانفعالات

ن٥ = المعادن والآثار العلوية

ن٦ = النفس

ن٧ = النبات

ن٨ = الحيوان

فهرس

١ ـ فهرس الموضوعات

الباب الثانى

مذاهب كلامية حول القضاء والقدر

(نقد إطارها الجدلى برؤية تجديدية)

الموضوع	الصفحة

٢ ـ فهرس الأشكال التوضيحية

تصدير عام

أولاً — منهج عقلي تجديدي ندعو إليه :

أنا مؤمن بالعقل كقوة خلاقة مبدعة فى ميدان الفكر الفلسفى العربى ، رافض لكل محاولة من شأنها إدخال عناصر داخل مجال الفلسفة العربية ، لاتتوافر فيها خصائص الفكر الفلسفى فإذا وجدنا فكراً تنطبق عليه خصائص الموقف الفلسفى ، أدخلناه فى إطار الفلسفة . أما إذا لم تتوافر لهذا الفكر هذه الخصائص ،فلنبحث له عن مجال آخر غير مجال الفلسفة ، وما أكثر هذه المجالات .

أقول بهذا وأؤكد على القول لأننى أعتقد أننا لو ظللنا نسير فى هذا الخط الذى نسير عليه الآن ، الخط الذى يتمثل فى النظر إلى موضوعات الفلسفة نظرة تقليدية من جهة ، وحشر أشباه للفلاسفة داخل إطارها من جهة أخرى ؛ فلن نستطيع تحقيق أدنى تقدم فى مجال الفلسفة العربية .

من هنا كانت دعوتى إلى منهج[1] ، تجمعت لدى خيوطه خلال إقامتى متوحداً فى غربة غريبة ، وقلت عنه إنه ليس بطبيعة الحال ملزماً لأحد ، بمعنى أن محاولة من جانبنا ننظر من خلالها نظرة جديدة إلى أفكار وكتابات فلاسفة العرب ، إذ لايليق بنا إطلاقاً أن نضع أنفسنا حين دراسة هذه الأفكار موضع الببغاء ، فنقصر مهمتنا على حكاية أقوال الفلاسفة دون العناية بتدبرها والحكم عليها ، بل لابد من أن نلتزم بما يجب على مؤرخ الفلسفة الذى يعد من زاوية من الزوايا فيلسوفاً أيضاً ، وذلك حين يفسر هذا المذهب أو ذاك من جانبه تفسيراً ذاتياً مجتهداً .

صحيح أن واجبه الالتزام بالنصوص التى تركها الفيلسوف ، بحيث لايحملها فوق طاقتها ، بأن يخلع عليها تفسيرات لايسمح بها النص الفلسفى ، ولكن صحيح أيضاً أن لابد له من تجاوز ذلك إلى الجانب الذاتى ، طالما أن فكر الفيلسوف يسمح بذلك .

نقول هذا ولا مفر من القول به ، لأننا قد آلينا على أنفسنا النظر إلى مشكلات

---

(١) راجع تصديرنا لكتاب « مذاهب فلاسفة المشرق » (دار المعارف بالقاهرة) . الطبعة الثالثة .

الفلسفة العربية نظرة جديدة ، وكفانا تقليداً . إذ ما أسهل علينا أن نلجأ إلى نص الفيلسوف ونأخذ فى شرحه شرحاً تقليدياً يقتصر على ظاهر النص. ولكن ما أصعب أن نتساءل عما وراء هذا النص من فكر قد لا يكون ظاهراً لأول وهلة حين قراء تراث الفيلسوف أو المتكلم، وما أكثر ما سنصل إليه من نتائج جديدة إذا فعلنا ذلك

أمر يستوقف النظر ويدعو أيضاً إلى الأسف ، يتمثل فى أننا لا نجد فى الغالب حتى الآن تفسيرات مختلفة متعددة لتراث وآراء هذا الفيلسوف أو ذاك من فلاسفة العرب ، على النحو الذى نجده عند باحثين درسوا فكر أفلاطون مثلا أو فكر السوفسطائيين قبله أو فكر أرسطو . صحيح أن النص هو النص ، ولكن العاقل منا هو من يبذل جهده فى البحث عن مدلول لهذا النص أو ذاك ، بدلا من التسليم مجرد تسليم أعمى بما توصل إليه السابقون عليه فى دراسته .

هذا المدلول الذى يتوصل إليه الدارس قد يختلف كما قلنا فى كثير أو فى قليل عن المدلولات التى سبقته ، لأن طبيعة العقل البشرى حقاً ، التمسك باستقلاله ، بحيث إذا ما قيدناه بنص من نصوص التراث الفلسفى ، عرف كيف يتصرف فى تفسيره وتأويله وإضفاء معان جديدة عليه .

ولو فعلنا هذا فى مجال الفكر الفلسفى العربى ، سنجد عندنا تفسيرات مختلفة ومتعددة لتراث فلاسفة العرب ، كما هو الحال فى بعض الزوايا بالنسبة لفلاسفة الغرب . بل سنجد مدارس فكرية حول تراث الفارابى مثلا فى المشرق ، أو تراث ابن رشد فى المغرب وغيرهما من فلاسفة ، بدلا مما نراه الآن فى دراستنا لتراث هذا الفيلسوف أو ذاك .

معنى هذا أنه يجب علينا إزاء فكر فلاسفة العرب ، أن نقف موقف المحلل الناقد ، فهم أولا وأخيراً أفراد بشر وليسوا بقديسين . ولو خلعنا عليهم وعلى أفكارهم هالات من القداسة لأخطأنا فى دراسة أفكارهم خطأ ما بعده خطأ .

ويقينى أن أعظم مايؤدى إلى تقدير الفيلسوف حق قدره ، هو تحليل أفكاره ونقدها لأن فى هذا على الأقل دليل على أنها أفكار حية ولم تولد ميتة ، وإلا لما اهتممنا بها من جانبنا . أما إذا لم نفعل ذلك فسوف لا نكون دارسين فى مجال الفلسفة ، بل خطباء فى حفلات التكريم .

وعلى القارئ أن يستعرض ما شاء من كتب ألفت فى مجال الفلسفة عند العرب ، سواء فى الديار المصرية أو غيرها من ديار العالم ، وسيتضح له الفرق بين دارس ناقد محلل ، ودارس كل عمله حين دراسته لفكر هذا الفيلسوف أو ذاك ، خلع العبارات الرنانة الفضفاضة على الفيلسوف وأفكاره ، والتى إذا فتشت عن مدلول لهذه العبارات لما وجدت إلا سراباً .

إن هذا النوع من أشباه الدارسين قد ظلموا الفكر الفلسفى العربى وأساءوا فهمه . تماماً كما ظلموا أنفسهم يوم أن حاولوا متطفلين الاشتغال بالفلسفة .

نعم أساءوا فهمه . وليس هذا بطبيعة الحال عيب فلاسفتنا الذين قدموا لنا فكراً ممتازاً ، ولكن العيب هو عيب هذا الفريق من الدارسين الذين نظروا نظرة خاطئة إلى تراث فلاسفتنا الكبار . ولعل مما ينطبق على تلك الحالة . ما قاله شوبنهور حين استقبل الناس كتاباً من كتبه استقبالا سيئاً ، وبلغه أن جزءاً كبيراً منه قد بيع ورقاً ليستخدم فى حمل البضائع ، من أن كتاباً مثل هذا كالمرآة ، إذا نظر فيها حمار فكيف نتوقع أن يرى فيها ملاكاً ، هذا بالإضافة إلى أنه إذا اصطدم رأس وكتاب ، وصدر عن أحدهما صوت أجوف ، أيكون الأجوف دائماً هو الكتاب ؟!! .

تحدثنا عن النقد والتحليل لآراء الفلاسفة ، ونود أن نشير إلى أن هذا النقد والتحليل نسميه فكراً رأسيًّا . ومن هنا كان الاقتصار على الرواية والحكاية يعد فكراً أفقيًّا . فإذا كان الفكر الأفقى يعد فكراً مسطحاً ، فإن الفكر الرأسى يعد فكراً ينفذ إلى الصميم ، صميم هذا المذهب أو ذاك من المذاهب الفلسفية أو الكلامية . ولن نصل إلى التجديد إلا بهذا النوع من الفكر الرأسى ، وبحيث نتجاوز تماماً هذا الفكر الأفقى المسطح .

على ضوء هذا الفكر الرأسى ، يكتسب تاريخ الفلسفة عند العرب أهمية جديدة ، ولا يعود مجرد سرد للمعرفة الفلسفية ، بل سيصبح هذا الفكر الرأسى على الأقل مفتاحاً لتلك العملية التى يحقق بها الإنسان انتقاله من المملكة الحيوانية إلى المملكة الإنسانية .

قلنا إن هذا المنهج فيه تعبير عن وجهة نظرنا ، وإذا كان من الباحثين من

لا يتفق معنا فى جانب أو أكثر من جوانب هذا المنهج ، فلهم دينهم ولنا دين . ويقينى أن هذا الموقف من جانبنا سوف لا يغضبهم . إذا كانوا أساتذة للفلسفة حقاً، دخلوا إليها من أبوابها الرئيسية ، وليسوا دخلاء على الفكر الفلسفى حشروا فى إطاره حشراً . وكل ما نطالب به هو ألا نصدر حكماً على هذا الرأى أو ذاك من آراء فلاسفة العرب ومتكلمى الإسلام إلا بعد دراسة دقيقة شاملة ، فيها تعبير عن الفكر الرأسى لا الفكر الأفقى . وإذا كانت هذه الدراسة تتطلب من العقل أن يعمل وأن يعمل دائماً بكل طاقته ، بل فوق طاقته ، فإنه لامفر من ذلك . إنها ضريبة الفلسفة التى تقوم على الطاقة الذهنية المتوقدة والتى لابد لمن أراد الفلسفة لنفسه طريقاً ، من دفع هذه الضريبة الفكرية . نعم يجب على الدارس أن يفعل ذلك وإلا لحقته لعنة الفلاسفة فى كل زمان ومكان .

ويقينى أن فلسفات مفكرى العرب ، فلسفات ثرية ثراء عجيباً وكثيرة الألوان والظلال ومتنوعة إلى حد كبير بل ومتطورة . ولكننا سوف لا نستطيع إدراك ذلك إلا إذا نظرنا إليها من خلال منظور تجديدى . ومن يدرى فقد نصل إلى نتائج جديدة فيها تعبير عن ثراء هذا المذهب أو ذاك . أما إذا نظرنا إليها من خلال منظور تقليدى يقوم على الرواية دون الدراية والتحليل ، يقوم على النظرة المسطحة دون النظرة الرأسية ، فلن نستطيع كشف ثراء هذه المذاهب الفلسفية أو الكلامية . وإذا كان من الدارسين والباحثين من يتمسك بهذه النظرة التقليدية ، سواء كان ذلك من جانبهم عن وعى أو عن غير وعى ، فلهم سبيلهم ولنا سبيل . وأعتقد أن عددهم للأسف الشديد آخذ فى التزايد على المدى الطويل .

لا أقول هذا من جانبى تعبيراً عن تشاؤم مفرط [١] ، ولكننى أضع فى الحسبان أن لدينا كثرة من المؤلفات ما يكاد ينتهى من دراستها الدارس ، حتى يضعها فى مكانها ولسان حاله يقول : جهل على جهل .

غير مجد فى يقينى واعتقادى هذا النوع من الدراسات التى يزعم لها أصحابها أنها دراسات فلسفية ، فى حين أنها تقوم على الرواية والحكاية ربما لغرض التسلية

(١) من الأمور التى يؤسف لها فى مصرنا المعاصرة أن أصحاب التقليد هم الذين يعهد إليهم إبداء الرأى والحكم على مؤلفات ذوى النزعات التجديدية فى فكرنا الفلسفى العربى . ولن تجد فى مصر فيلسوفاً إلا إذا اختفت تماماً هذه الظاهرة . لأن فاقد الشىء لايعطيه والناس أعداء لما جهلوا .

ولن أتحول عن تشاؤمى إلا حين أجد مستقبلا أن شغل الدارسين أصبح البحث عن منهج ، على أساسه ينظرون إلى المشكلات الفلسفية والكلامية ، وعلى أساسه أيضاً ستختلف التفسيرات والتأويلات حول هذا المذهب أو ذاك من المذاهب الفلسفية ، تلك التفسيرات والتأويلات التى يقوم بها نفر من المتخصصين فى أقسام للفلسفة ، يضعون نصب أعينهم ما ينبغى أن تكون عليه الدراسة الفلسفية ، وبحيث لا يقتصرون على تقديمها للقارئ أو الدارس كنوع من الثقافة المبسطة بل الخاطئة ، والتى تعوم على السطح دون النفوذ إلى الأعماق ، على النحو الذى نجده فى أشباه أقسام للفلسفة وليست أقساماً فعلاأو دوائر فلسفية .

خذ على ذلك مثالا واحداً يرتبط بما نحن بصدد الحديث عنه ، وفيه تبرير لموقف التشاؤم فى جانبنا . لقد سبق أن ميزنا فى جانب من جوانب منهجنا بين « طبع تراث » و « تحقيق تراث» و« إحياء تراث». وقلنا إن المهم عندنا ، أوما ينبغى أن يكون كذلك ، هو إحياء التراث ، إذ بدونه لن يكتسب تاريخ الفلسفة الإسلامية معنى ومغزى جديدين . وقد أشرنا أكثر من مرة إلى أننا لم نقف موقفاً معاديا من « تحقيق التراث » ، لأننا نعلم أننا لن نقوم بإحياء التراث إلا إذا سبقنا ذلك بتحقيق التراث . ولكن ماذا نرى الآن ؟ نرى أن الأمر لايتجاوز طبع تراث أو تحقيق تراث .

ومن الأمور التى يؤسف لها أن هالات الإعجاب والتقدير فى صورهما العديدة قد تخلع حول « الطبع» و « التحقيق ». ولو أنصفنا ودققنا لطالبنا هؤلاء بمجاوزة ذلك إلى عملية إحياء « التراث » . ويقينى أننا لو طالبناهم بذلك لتكشف أمامنا الفرق والفرق الدقيق بين « تجار » لو فتشت فى عقولهم لما وجدت اتجاها فلسفيا ، منهم من قضى نحبه ومنهم من لا يزال على قيد الحياة ، وبين دارسين للفلسفة حقا بمعناها الدقيق ، يستطيعون باتجاههم الفلسفى مجاوزة الطبع والتحقيق إلى « الإحياء » .

نعم هذه أمور يؤسف لها كل الأسف ، ولو أنصفنا لخلعنا هالات التقدير والإعجاب هذه أساساً على أرواح من تركوا لنا هذه المخطوطات ، لا على من قاموا بتغيير لون صفحاتها من لون أصفر إلى لون أبيض . وأظن أن مجرد تغيير اللون لا يستحق منا هذا الإعجاب .

قلنا إننا قد اخترنا من بين الاتجاهات الفلسفية ، الاتجاه العقلى . ولا يعنى هذا أننا نقلل أو نغض الطرف عن اتجاهات أخرى قد يكون أبرزها الاتجاه الصوفى الذى يقوم على الذوق والوجدان ، كلا ليس هذا ما قصدنا إليه لأننا نعلم أن كل اتجاه قد يكون له مبرراته ومزاياه ، ولكن بشرط أن يقوم كل اتجاه على منهج محدد . فقد نجد فى التجربة الصوفية عمقاً قد لا نجده عند مفكرين آخرين أثروا طرقاً أخرى غير الطريق الصوفى . ولكننا لأسباب ومبررات كثيرة اخترنا لأنفسنا من بين هذه الاتجاهات ، الاتجاه العقلى . وحين تؤدى بنا دراسات مستقبلة إلى عقم هذا الاتجاه ، سوف لانتردد لحظة واحدة فى التخلى عنه ، بحثا عن اتجاه آخر .

العقل بين المتكلمين والفلاسفة والمتصوفة :

هذا الاتجاه العقلى الذى عن طريقه ننظر إلى المذاهب الفلسفية والكلامية التى تركها لنا مفكرو العرب من خلال منظور تجديدى ، لا يعد من بعض زواياه شيئاً جديداً كل الجدة ، إذ طالما عرفه كثير من المتكلمين وفلاسفة العرب ، ودعا بعضهم إليه مفضلا إياه على اتجاهات أخرى .

ونود الآن الوقوف وقفة قصيرة عند هذا الجانب . فنقول إننا لو رجعنا إلى كثير من المصادر اللغوية لوجدنا تعريفات كثيرة لكلمة العقل[١] ، وإن كانت تعنى أساساً الجانب العملى منه .

من هذه التعريفات : أنه الحجر والنهى ضد الحمق ، والعاقل هو الذى يحبس نفسه ويردها عن هواها .

ومنها أن التثبت فى الأمور ، أى التريث والتحقق .

ومنها أنه التمييز ،أى فصل شىء آخر بمعنى أنه التمييز الذى يتميز به الإنسان عن الحيوان .

أنه قوة يكون بها التمييز بين الحسن والقبيح ، أى العلم بصفات الأشياء الها ونقصانها .

---

(١) قارن فى تصديرنا لكتاب « النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد » .

ومنها أنه نور روحانى ، به تدرك النفوس العلوم الضرورية والنظرية[١] .

وأكثر المعانى السابقة تطلق — كما ذكرنا — على ما يعرف بالعقل العملى ، إذ ورد فى تعريفه كلمة المنع والعقال . فعقلت الناقة ، أى منعتها بما شددتها به عن تصرفها فى سعيها . فكذلك العقل العملى يعقل النفس ، ويمنعها عن التصرف على مقتضى الطباع[٢] .

كما نجد معانى أخرى لكلمة « العقل » تعبر عن جوانب متعددة من النظر إليه . فالعقل :

١ — معان مجتمعة فى الذهن تكون مقدمات تستنبط بها المصالح والأغراض[٣] .

٢ — هيئة محمودة للإنسان فى حركاته وسكناته وكلامه واختياره[٤] .

٣ — اعتقاد بأن الشيء كذا ، وأنه لا يمكن أن لا يكون كذا ، طبعاً بلا واسطة ، كاعتقاد المبادئ الأولى للبراهين . وقد يقال لتصور الماهية بذاتها بلا تحديد ها ، كتصور المبادئ الأولى للحد[٥] .

٤ — العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات ، لامتناع انفكاك أحدهما عن الآخر[٦] .

٥ — قوة فى الإنسان تدرك طوائف من المعارف اللامادية . فيدرك العقل ماهيات الماديات ، أى كنهها لا ظاهرها ، ويدرك معانى عامة كالوجود والجوهر والعرض والعلية والمعلولية والغاية والوسيلة والخير والشر والفضيلة والرذيلة والحق والباطل ، كما يستدل بالمحسوس على المعقول ، أو بالمعلول البادى للحواس على العلة الخفية عليها[٧] .

---

(١) ابن منظور : لسان العرب جزء ٣ ص ٤٨٥ — ٤٨٦ ، الفيروزابادى : القاموس المحيط ص ١٨ — ١٩ ، المنجد ص ٥٤٤ — ٥٤٥ ، مختار الصحاح ص ٤٤٧ ، الزمخشرى : أساس البلاغة ص ٣٠٩ ، الجرجانى : التعريفات ص ١٣٣ ، المعجم الوسيط جزء ٢ ص ٦٢٢ — ٦٢٣ ، ابن سينا : رسالة فى الحدود ص ٥٥ ، وأيضاً : أبو البقاء : الكليات ص ٢٤٩ .

(٢) أبو البركات البغدادى : المعتبر فى الحكمة جزء ٢ ص ٤٠٩ .

(٣) ابن سينا : رسالة فى الحدود ص ٥٥ .

(٤) المصدر السابق ص ٥٥ .

(٥) ابن سينا : النجاة (القسم المنطق) ص ٨٧ .

(٦) نصير الدين الطوسى : شرح تجريد الاعتقاد ص ١٢٦ .

(٧) التهانوى : كشاف اصطلاحات الفنون — مجلد ٢ ص ١٠٢٦ — ١٠٣٥ (من طبعة كلكتا) وأيضاً : يوسف كرم : العقل والوجود ص ٤ .

٦ – قوة للنفس بها تنتقل من الضروريات إلى النظريات [١] .

٧ – مالا يكون للحس الباطن فيه مدخل [٢] .

٨ – ما يعلم حقيقة الشيء على ماهو عليه ، ولا يقبل من الحس حكماً ولا يحتكم إليه أبداً . وإنما الحس عامل من عمال العقل . ومتى استشير الحس فى قضايا العقل ، فقد وضع الشيء فى غير موضعه ، ومتى استشير العقل فى أحكام الحس ، فقد وضع الشيء فى موضعه [٣] .

ولعل مما يوضح هذا المعنى ويدل عليه ، ما يقوله أبوسليمان المنطقى حين سئل: فلمَ استغنى فى نهاية المعقول عن الحس ، ولم يستغن فى نهاية الحس عن العقل ؟ فقال : لأن المعقول فى نهايته حس ، والحس يحتاج إلى ما ارتفع إليه ، ولا بد من حس يبين به الخلق فى العموم ، ولا بد من عقل يوصل به إلى البارى على الخصوص ، والحس رائد ، ولكنه يرود لمن هو أعلى منه ، والعقل مسترِيد لكنه يسترِيد ممن هو دونه [٤] .

هذه معان مختلفة متعددة « للعقل » ، وإذا كان منهجنا العقلى التجديدى يستفيد منها إلا أنه لايقف عندها بطبيعة الحال ، وإلا لما اختلفنا مع آراء المعتزلة مثلا ، بل مع آراء كثير من فلاسفة العرب .

وإذا كنا قد قلنا إن منهجنا العقلى التجديدى يختلف عن المسلك الصوفى ، فإننا نريد الآن أن نقف وقفة قصيرة عند الطريق الصوفى ، لنوضح ما قلناه من الاختلاف بينه وبين الاتجاه العقلى :

تعتمد أقوال الصوفية على تجاربهم الخاصة ، بمعنى أننا لانجد رأيا من الآراء الصوفية إلا ويمكن أن يعد على وجه ما ثمرة لخضوع صاحبه للرياضيات والمجاهدات الروحية ، ولما اعتور نفسه من الأحوال والمقامات .

كما أن اليقين عندهم يتمثل فى مطالعات القلوب والمشاهدة ، فكل مارأته

---

(١) التهانوى : كشاف اصطلاحات الفنون – مجلد ٢ ص ١٠٢٦ – ١٠٣٥ .

(٢) المصدر السابق مجلد ٢ ص ١٠٢٦ – ١٠٣٥ .

(٣) التوحيدى (أبوحيان) : الإمتاع والمؤانسة – جزء ٣ ص ١٣٦ .

(٤) التوحيدى (أبوحيان) : المقابسات ص ١٨٢ – ١٨٣ . مقابسة : فى هل ههنا غير المعقول والمحسوس .

العيون نسب إلى العلم وما علمته القلوب نسب إلى اليقين[١].

وللصوفية عالم خاص بهم، إذ ربما يرون أشياء لايرواها غير الصوفى، وتعتريهم أحوال لا يعانيها غير الصوفى. ولغتهم التى يعبرون بها هى لغة الرمز والإشارة، لأن الأمور التى يرمز إليها لا تقع فى محيط عامة الخلق[٢].

وعلى هذا تعد طريقتهم فردية، إذ لكل سالك إلى الله حياته الفردية الخاصة، وعالمه الروحى الذى يعيش فيه وحده. وهذه الطريقة هى المعراج الروحى، وهى ما أطلقوا عليها السلوك والمعراج، وقسموها إلى مراحل أو منازل سموها بالمقامات، كما سموا الأحداث النفسية والمغامرات الروحية التى تعرض لهم باسم الأحوال[٣].

فهم إذن - فيما يقول الغزالى[٤] - أرباب الأحوال لا أصحاب الأقوال. إنهم يصلون إلى هذه الأحوال بالإلهام، وهو مالا واسطة فى حصوله بين النفس وبين البارى، وإنما هو أيضاً كالضوء من سراج الغيب يقع على قلب فارغ لطيف.

وهذا الإلهام يقع بطريق الفيض، أى بلا اكتساب وفكر، بل هو وارد غيبى ورد من الغيب، ولا يحصل به العلم لعامة الخلق، لكن يحصل به العلم فى حق نفسه[٥].

معنى هذا كله أن الحكمة عندهم ليست نوعاً من العلم يكتسب بالنظر العقلى، بل هو العلم الباطنى الذى يلقى فى القلب إلقاء. ولهذا تتقابل حكمة الصوفية وحكمة الفلاسفة تقابل الأضداد، طالما أن التجربة الصوفية ليست راجعة إلى الحس أو العقل، وإنما هى نور يقذف به الله فى قلب من أحبه،

---

(١) الكلاباذى: التعرف لمذهب أهل التصوف ص ١٠٣، وأيضاً: القشيرى: الرسالة القشيرية ص ٨٣.

(٢) د. أبو العلا عفيفى: التصوف (الثورة الروحية فى الإسلام) ص ١٣٢.

(٣) المصدر السابق، وأيضاً: عوارف المعارف للسهروردى ص ٢٨٩ - ٢٩٠ (على هامش كتاب إحياء علوم الدين للغزالى).

(٤) المنقذ من الضلال ص ١٢٧.

(٥) التهانوى: كشاف اصطلاحات الفنون - مجلد ٢ ص ١٣٠٨.

أو هي إشراق الجانب الإلهي في قلب الصوفي [١].

هذا إن أدى إلى شيء ، فإنما يؤدى إلى رفض منطق أرسطو ومقولاته العقلية . دليل هذا ما نطالعه في شرح حكمة الإشراق . إذ نطالع تفضيلهم للأنوار الإشراقية للوصول إلى الله . فأصحاب التعلم الأول – كما جاء في شرح حكمة الإشراق [٢] – تعد حكمتهم ضعيفة القواعد وباطلة المعاقد ، وأنهم – أي المتأثرون بفكر أرسطو – إذا كانوا قد رفضوا الحكمة الذوقية ، فإن سبب ذلك اشتغالهم بالفروع دون الأصول ، ولذلك حرموا من مشاهدة الله . أما الصوفية فقد وصلوا إلى معاينة الله لا بفكر ولا نظم ودليل قياسي ، بل بأنوار إشراقية متناوبة متتالية .

يوضح ذلك ويؤيده ما نجده في كتاب اللمع للسراج الطوسي [٣] وفي كتاب التعرف لمذهب أهل التصوف للكلاباذي [٤] من أن المتصوفة لا يعرفون الله بالعقل . قيل للنوري : بم عرفت الله تعالى ؟ قال : بالله . قيل : فما بال العقل ؟ قال : العقل عاجز لا يدل إلا على عاجز مثله وهو لا يعرف الله إلا بالله .

قلنا إن منهجنا العقلي التجديدي ، وإن كان يسلم بخصب بعض جوانب وأبعاد التجربة الصوفية ، إلا أنه يفترق عنها افتراقاً رئيسياً . إذ من الواضح أن الجانب العقلي يعد جانباً نظريا أساساً على عكس الطريق الصوفي الذي يعد طريقاً يعتمد على الجانب العملي .

ولعل ذلك يبرر لنا نقد ابن رشد للطريق الصوفي وهو بصدد نقده لأدلة من سبقوه على وجود الله وتقديمه لأدلة جديدة . إذ أن ابن رشد يأخذ على الصوفية أن طرقهم في النظر ليست طرقاً نظرية ، إذ يرون أن معرفة الله تعالى وغيره من الموجودات عبارة عن شيء يلقى في النفس عند تجريدها من العوارض الشهوانية وإقبالها بالفكرة على المطلوب [٥] .

---

(١) د . أبو العلا عفيفي : التصوف ص ١١٨ ، ٢٤٧ .

(٢) الشيرازي : شرح حكمة الإشراق ص ٥

(٣) ص ٦٣ .

(٤) ص ٦٣ .

(٥) راجع كتابنا : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ص ٢٦١ .

هذا بالاضافة إلى أن الاتصال الذى يراه الصوفية ناتجاً عن المجاهدة ، وثمرة لرياضاتهم الروحية لايعد — فيما يقول ابن رشد - كمالا طبيعياً للإنسان . فإن الكمال الطبيعى هو أن يحصل له فى العلوم النظرية الملكات التى عددت فى كتاب البرهان[١] .

وإذا كان منهجنا العقلى التجديدى يختلف عن الطريق الصوفى ، فإنه يختلف اختلافا جذريا عن المنهج الكلامى الجدلى الذى سارت عليه الفرق الكلامية كالمعتزلة والأشاعرة وغيرهما . صحيح أن فريق المعتزلة يساند العقل ويعتز به ، إلا أن منهجهم قلبا وقالباً يعد منهجاً جدليا كما سبق أن ذكرنا .

ولعلنا لورجعنا إلى ماكتبه فلاسفة العرب فى نقد المتكلمين لوجدنا صحة ذلك . إذ أن فلاسفة العرب ينقدون « العقل » بالمعنى الكلامى . كما أنهم ينقدون الأصول التى يبنى عليها المتكلمون آراءهم . طالما أنها لا تعدو كونها أقوالا مشهورة مأخوذة من بادئ الرأى المشترك من غير تمحيص .

فالفارابى على سبيل المثال فى رسالته « فى معانى العقل »[٢] ، يرى أن المتكلمين إذا كانوا يظنون « العقل » الذى يرددونه فيما بينهم ، أنه العقل الذى ذكره أرسطو فى كتاب البرهان ، فإن هذا يعد خطأ . إذ أننا إذا تتبعنا ما يستعملونه فى المقدمات الأولى نجدها كلها مقدمات مأخوذة من بادئ الرأى المشترك ، فلذلك صاروا يؤمون شيئاً ويستعملون غيره .

فهم حين يقولون إن هذا الشىء مما يوجبه العقل أو ينفيه العقل أولا يقبله ، يعنون بذلك ، المشهور فى بادئ الرأى المشترك عند الجميع . فإن بادئ الرأى المشترك عند الجميع أو الأكثر يسمون « العقل » . ويقولون إنه العلم بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات . كالعلم باستحالة كون الشىء الواحد قديماً وحديثاً ، واستحالة كون الشخص الواحد فى مكانين فى وقت واحد[٣] .

وما يقال عن الفارابى . يقال أيضاً عن ابن سينا . إذ أنه يذهب إلى أن أقوال المتكلمين غير برهانية . كما أن العامة تعجز عن تقبل الجدل ، إلا إذا

---

(١) تلخيص ابن رشد لكتاب النفس لأرسطو ص ٩٤ — ٩٥ .

(٢) ص ٤٨ .

(٣) المصدر السابق ص ٤٧ .

اقرب من حدود الخطابة . وإذا ألزم الجدل هؤلاء العامة شيئاً ، وأذعنوا للزومه ، خالوه مغالطة أضلتهم[١] .

ومعنى هذا أن أفراد الناس إذا كانوا إما من الخاصة أو من العامة ، فإن الخاصة لاتنتفع إلا بالبرهان ، والعامة لا تصدق إلا بالخطابة . إذن الصناعتان النافعتان هما البرهان والخطابة[٢] ، أما الجدل فلا يقصد لا إلى هذا ولا إلى ذاك .

وإذا انتقلنا من الفارابى وابن سينا إلى ابن رشد ، وجدناه حريصاً غاية الحرص ، على نقد الطريق الجدلى . ولعل القارئ للفصل السادس من الباب الأول من كتابنا هذا وكذلك الفصل الثانى من الباب الثالث ، سيدرك ذلك تمام الإدراك .

ولا نريد الإطالة الآن فى موقف ابن رشد من الطريق الجدلى ، ونكتفى بالقول بأن ابن رشد إذا كان يسعى إلى البرهان ، فإنه كان متوقعاً منه نقد الطريق الجدلى ، إذ أنه يرى أن القياس الجدلى يكون من المقدمات المشهورة ، أى أنه لا يشترط فى مقدماته إلا أن تكون مشهورة فقط ، سواء وجدت فيها شروط المقدمات اليقينية أو لم توجد[٣] .

أما مقدمات البرهان — فيما يقول ابن رشد[٤] — فلا بد أن تعرف بالعقل وهو الذى يدرك أجزاء القضية المعروفة بنفسها . إذ أن النتيجة الضرورية الدائمة لا تكون إلا عن مقدمات ضرورية ، أى غير مستحيلة ولا متغيرة .

ونود أن نقول من جانبنا ن منهج الفيلسوف يختلف عن منهج أهل الجدل . إذ أن الفيلسوف يبحث عن الحق لذاته ، الحق فى نفسه ، الحق مجرداً غاية التجريد ، ولكن المشتغل بعلم الكلام يدور منهجه حول أساس آخر أشرنا إليه ، . فهو قد أقر بصحة قواعد الإيمان ثم اتخذ أدلة للبرهنة عليها . ولهذا لم يكن غريباً أن يهاجم الفلاسفة علماء الكلام ويرون أن منهجهم ليس له قواعد بالمعنى الفلسفى .

---

(١) الخطابة لابن سينا ص ١ — ٢ .

(٢) المصدر السابق ص ٢ .

(٣) تلخيص ابن رشد لكتاب البرهان لأرسطو (مخطوط) ص ٢٠٤ .

(٤) صون المنطق والكلام ص ١٦٦ .

هذا بالإضافة إلى أننا يجب ألا ننسى أنه كان لكثير من المتكلمين نصيب وافر فى ذم المنطق والدعوة إلى كراهية العلوم الفلسفية ، ومن هنا لم يكونوا فلاسفة ، وإذا استخدموا المنطق ، فإنهم يستخدمونه فى الدفاع عن قضاياهم التى اعتقدوا بصحتها منذ البداية .

وإذا كان منهجنا العقلى التجديدى يتخذ موقفاً محدداً من الفكر الصوفى ، ومن الفكر الكلامى الجدلى ، فإنه أيضاً ينقد كل المحاولات التى من شأنها التقليل من الفلسفة والتفلسف والهجوم عليها . وما أكثر تلك المحاولات التى تشبه فى كثير من زواياها الهجوم على العلم والحضارة الحديثة .

فابن الصلاح مثلا قد قال بأن الفلسفة أس السفه والانحلال ، ومادة الحيرة والضلال ، ومثار الزيغ والزندقة . ومن تفلسف عميت بصيرته عن محاسن الشريعة المطهرة المؤيدة بالحجج الظاهرة والبراهين الباهرة(١) .

والصنعانى يرى أنه من الواجب نقد الفلاسفة ومن تابعهم ، إذ أنهم عادوا علوم القرآن ، وفارقوا فريق القرآن ، وصنفوا فى التحذير من الاعتماد على ما فيه من التباين فى معرفة الديان وأصول قواعد الأديان ، وحثوا على الرجوع فى ذلك إلى معرفة قوانين المبتدعة واليونان ، منتقصين لمن اكتفى بما فى معجز التنزيل من البرهان ، مقبلا لتلقى كثير من محكماته بالقبول والإيمان(٢) .

والسيوطى يذهب إلى أنهم – أى الفلاسفة – زاغوا عن طريق الحق ، ونبذوا الدين وراء ظهورهم ، إذ أنهم رجعوا إلى عقولهم وخواطرهم وآرائهم . وإذا سمعوا شيئاً من الكتاب والسنة عرضوه على معيار عقولهم ، فإن استقام قبلوه ، وإن لم يستقم فى ميزان عقولهم ردوه ، وإن اضطروا إلى قبوله ، حرفوه بالتأويلات البعيدة والمعانى المستنكرة(٣) .

وفى معرض التفرقة بين أهل الحديث فى اتفاقهم ، وبين الفلاسفة فى اختلافهم ، يرى السيوطى ، أن السبب فى اتفاق أهل الحديث ، أنهم أخذوا

---

(١) المصدر السابق ص ١٧٩ – ١٨٠ .

(٢) فتاوى ابن الصلاح ص ٣٥ .

(٣) ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان ص ٨ .

الذين من الكتاب والسنة وطريق النقل ، فأورثهم الاتفاق . أما أهل البدعة — ويقصد بهم الفلاسفة — فقد أخذوا الدين من المعقولات والآراء ، فأورثهم الاختلاف . فإن النقل والرواية عن الثقات قلما يختلف ، وإن اختلف فى لفظة أو كلمة ، فذلك اختلاف لا يضر الدين ولا يقدح فيه . وأما دلائل العقول فقلما تتفق ، بل عقل كل واحد يرى صاحبه غير مايرى الآخر [١]

وإذا كنا قد أشرنا إلى أن الحملة على الفلسفة والتفلسف قد شملت أيضاً الهجوم على المنطق ، فإننا نود الآن الإشارة إلى ذلك إشارة موجز نستكمل بها جوانب هذا الموضوع .

يرى ابن الصلاح مثلا أن المنطق هو مدخل الفلسفة ، ومدخل الشر شر . والاشتغال به لم يبحه الشارع ولا الصحابة ولا التابعون . إذ ليس بالأحكام الشرعية افتقار إلى المنطق أصلا . أما ما يزعمه المنطقى من أمر الحد والبرهان ، فأشياء لا قيمة لها ، قد أغنى الله عنها كل صحيح الذهن [٢] .

وابن تيمية هو الآخر ، يرى أن منطق اليونان لا يميز بين الصدق والكذب ، إذ لا يميز بينهما إلا الأنبياء . ولهذا أمرنا الله أن نؤمن بكل ماجاء به الأنبياء ، فإنهم معصومون ولا يخطئون بأى حال من الأحوال [٣] . كما أن إثبات العلم بالصانع والنبوات ليس موقوفاً على شىء من الأقيسة ، بل يعلم بالآيات الدالة على شىء معين لا شركة فيه ، ويحصل بالعلم الضرورى الذى لا يفتقر إلى نظر [٤] .

هذا بالاضافة — فيما يرى ابن تيمية — إلى أنه من الخطأ الظن بأن المنطق شىء ضرورى لتحصيل العلم . إذ أن أفضل هذه الأمة من الصحابة والتابعين لهم وأئمة المسلمين عرفوا مايجب عليهم ، وكمل علمهم وإيمانهم قبل أن يعرف منطق اليونان . فكيف يقال إنه لا يوثق بالعلم إن لم يوزن به ، أو يقال إن فطر بنى آدم فى الغالب لا تستقيم إلا به [٥] .

---

(١) المصدر السابق ص ١٦٨ .

(٢) فتاوى ابن الصلاح ص ٣٥ .

(٣) الرد على المنطقيين ص ٤٨٢ .

(٤) المصدر السابق ص ٣٥٦ .

(٥) المصدر السابق ص ١٧٩ .

وابن قيم الجوزية أيضاً في معرض انتقاده للمنطق ، يقول إنه لو كان علماً صحيحاً ، لكانت غايته أن يكون كالمساحة والهندسة ونحوهما . فكيف وباطله أضعاف حقه ، وفساده وتناقض أصوله ، واختلاف مبانيه توجب مراعاتها الذهن أن يزيغ في فكره. ولا يؤمن بهذا إلا من قد عرفه وعرف فساده وتناقضه ومناقضة كثير منه للعقل الصريح[1] . بحيث إن المنطق مادخل على علم إلا أفسده وغير أوضاعه وشوش قواعده[2] .

ونعتقد أن الحملة على الفلسفة والتفلسف تنتسب في كثير من أبعادها إلى الغزالي ، إذ أننا جميعاً نعلم أنه ألف « تهافت الفلاسفة » للنيل من الفلسفة والفلاسفة . ولا نريد الآن أن نتعرض لتفاصيل هذا الموضوع ، فقد سبق أن تعرضنا له من جانبنا في أكثر من مناسبة ومنذ أكثر من عشر سنوات . وقد كفانا ابن رشد مشقة الرد عليه حين نقد من ينكر أهمية الفلسفة والتفلسف قائلا : إننا لا ينبغي أن نشوش دعاوى الفلاسفة كما يفعل الغزالي ، فإن العالم بما هو عالم إنما قصده طلب الحق لا إيقاع الشكوك وتحيير العقول[3] .

لعلنا قد أبرزنا بعد هذا كله موقفنا تجاه تيارات عديدة داخل إطار الفكر العربي . ونحسب أن هذا يعد أمراً لازماً ، بمعنى أننا إذا كنا ندعو اليوم إلى منهج عقلاني تجديدي ، فإن من اللازم بيان موقفنا من تيارات أخرى ، هي في مجملها ، بل في أساسها وأصلها تختلف عما نذهب إليه .

ثانياً ــ موضوعات هذا الكتاب من خلال منهجنا العقلي التجديدي :

تضمن كتابنا أبواباً ثلاثة : باب أول يتناول بالدراسة مذاهب متكلمي وفلاسفة العرب في السببية والعلية ، وباب ثان يتعرض لدراسة مشكلة القضاء والقدر ، وباب ثالث وأخيراً يتناول بالتحليل بعض جوانب من فلسفة ابن رشد من خلال شروحه .

قسمنا الباب الأول إلى فصول ستة وقد قلنا في البداية إننا إذا أردنا في

---

(١) مفتاح دار السعادة جزء أول ص ١٥٧ .

(٢) المصدر السابق جزء أول ص ١٥٨ .

(٣) تهافت التهافت ص ٦٧ .

هذه الأيام تجديد المذاهب الفلسفية والكلامية ، فيجب أن ننظر إلى هذا الموضوع وغيره من موضوعات ومشكلات نظرة متكاملة ، أى يجب علينا عدم الاقتصار على زاوية دون أخرى ، على إطار معين دون إطار آخر.

وعلى هذا فإن النظرة التجديدية التى ندعو إليها اليوم سيجدها القارئ فى هذا الباب . سيجد فكراً فلسفيا إزاء فكر كلامى، فكر اعتزالى يقابله فكر أشعرى ، فكر لأهل الطبائع يجد معارضة من جانب الأشاعرة وأهل السنة ، رأى للغزالى يعارضه رأى لابن رشد ، بيان للصلة بين موضوع السببية ، وموضوع الحرية والجبر ، كشف لأسس واهية وغير دقيقة استند إليها نفر من المتكلمين .

قلنا إن هذا الباب قد انقسم إلى فصول ستة . الفصل الأول فيه بيان لمذهب المعتزلة ، ثم بيان لرأى أهل الجبر . وقد قلنا ونحن بصدد دراسة رأى المعتزلة أنهم ، برغم ما بذلوه من جهد يستحق الإعجاب والتقدير من جانبنا ، إلا أنهم فى الوقت الذى كانوا يؤكدون على القول بنسبة أفعال الإنسان إليه ، فإنهم كانوا يشيرون أحياناً إلى نسبة بعض الأفعال إلى أسباب غير معلومة . وهذا إن دل على شىء ، فإنما يدل على نوع من التردد وعدم القطع برأى حاسم واضح . وهذه سمة الآراء الجدلية الكلامية التى لاتسمو إلى مرتبة اليقين والبرهان .

ولكننا برغم هذا يمكننا أن نقول بأنهم يعترفون بتأثير الأسباب فى مسبباتها على جهة الضرورة والتلازم . دليل هذا أن التوليد يعتمد على القول بالأسباب ، إذ طبيعته هو اختلاف المتولدات بحسب اختلاف أسبابها . نقول إن هذا يعد شيئاً لازماً عن رأيهم ، وخاصة إذا أدخلنا فى الاعتبار رأيهم فى حرية الإرادة عند الإنسان .

أما أهل الجبر ، فقد وقفنا عند رأيهم وقفة قصيرة ، نظراً لأنهم هم أنفسهم لم يبحثوا باستفاضة فى هذا الجانب . وبينا كيف أنهم بقولهم إن الله تعالى هو الذى يخلق فينا الأفعال ، قد أنكروا العلاقات الضرورية بين سبب ومسبب .

وإذا كنا قد خصصنا الفصل الأول للمعتزلة وأهل الجبر ، فقد كان لابد لنا من عقد فصل نتحدث فيه عن الأشاعرة ، وهذا موضوع الفصل الثانى من هذا الباب .

فى هذا الفصل رأينا أن نبرز أولا الجانب النقدى عند الأشاعرة ، قبل أن نعرض لمذهبهم . إذ أن الدارس لماتركه الأشاعرة فى مؤلفات فى هذا المجال ، يجد أنهم قد نقدوا أصحاب الطبائع والفلاسفة والمعتزلة .

وقد لاحظنا أثناء عرض نقدهم لأصحاب الطبائع ، وهم الذين يمثلون بلغتنا الحديثة المذهب المادى إلى حد كبير ، أنهم — أى الأشاعرة — قد لجأوا إلى المغالطة حين عرض وجهة نظر أهل الطبائع . وعلى القارئ أن يتأكد من ذلك بقراءة فكرة أهل الطبائع ثم نقد الأشاعرة لهم ، لكى يعرف كيف أن الأشاعرة قد حملوا أقوال أهل الطبائع فوق ماتحتمل وخلعوا عليها دلالات لم يذهب إليها أهل الطبائع .

لا نعنى بذلك أننا نؤيد فكرة أهل الطبائع ، فبيننا وبينهم بعض أوجه الخلاف ، ولكن مانعنيه أننا لا بد أن نفرق بين نقد يوجه إلى المقصود الحقيقى للرأى المخالف ، وبين نقد يلجأ إلى المغالطة .

خذ على ذلك مثالا واحداً : إن أصحاب الطبائع إذا كانوا يركزون على تحديد خصائص ثابتة لأفعال كل شىء ، فإن هذا من جانبهم كان لاعتقادهم بأن هذه الخصائص تقوم على أسباب محددة ثابتة . فزيادة الشبع والرى مثلا عن حاجة الجسم تؤدى إلى ضرر للجسم ، أى تنقلب ضداً لهذا الجسم ، أى القول بالعلاقة الثابتة بين السبب والمسبب .

ولكن ماذا نجد عند واحد من الأشاعرة كالباقلانى مثلا ؟ نجد أنه يلجأ إلى المغالطة لأن له غرضاً ثابتاً يدافع عنه ، وهو نفى العلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات . بحيث إننا نعجب كيف يصدر هذا النقد وهذه المغالطة عن أناس — الأشاعرة — يزعمون أن مذهبهم هو وحده دون غيره ، المذهب الصحيح ، لأنه مذهب أهل الحق ، ويجاهرون به . وبرغم ذلك فإننا لا نعدم وجود أنصار ومؤيدين لهم حتى الآن يتبنون مذهبهم ويؤيدون كل مافيه .

وكما نقد الأشاعرة أهل الطبائع ، نقدوا الفلاسفة أيضاً . فإذا كان الفلاسفة قد ذهبوا فى معرض دراستهم للسببية ، إلى القول بأن هناك إيجاباً ذاتيا بين العلة والمعلول ، أى علة معينة لا بد أن توجب معلولا معيناً ، فإن الأشاعرة جريا على

عبادتهم يرون أنه لابد من تكفير القائلين بهذا القول .

وإذا كان الأشاعرة قد نقدوا أهل الطبائع والفلاسفة ، فإنهم قد نقدوا أيضاً المعتزلة إذ أن المعتزلة إذا كانوا قد بحثوا – كما سبق أن ذكرنا – فى الفعل المتولد ، وذهبوا إلى أنه يرجع فى أكثر زواياه إلى القدرة الإنسانية ، فإن الأشاعرة قد رأوا أن الاعتقاد بذلك يؤدى إلى فضائح تأباها العقول ، مستدلين على ذلك بعديد من الأمثلة التى إذا ما بحث فيها الباحث ، فسيرى أنها تحفل بالمتناقضات التى لا حد لها . ومن العجيب أنهم يقررون قضاياهم ويصبغونها بصبغة فلسفية ، غير مدركين أن الفلسفة أسمى من هذا الجدل الذى يلجأون إليه أحياناً .

بعد الجانب النقدى الذى أبرزناه ونحن بصدد دراستنا للأشاعرة ، انتقلنا إلى بيان الجانب الإيجابى من رأيهم ، وكيف أنهم يلجأون – كما هو الحال عند الغزالى لما سنرى . إلى فكرة العادة لكى يبرروا بها تحطيم العلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات .

ونود أن نشير إلى أننا قد لاحظنا عليهم ، برغم أنهم قد بذلوا جهداً كبيراً فى البحث فى موضوع السببية ، أنهم لم يكونوا يهتمون كثيراً بمناقشة أفكار من ردوا عليهم ، بقدر اهتمامهم بالدوران حول فكرتهم ، بمعنى تسليط الأضواء حول فكرتهم بحيث تكون ما عداها من أفكار ، أفكاراً خافتة شاحبة . وهذا أسوأ ما نجده فى آرائهم النقدية ، إذ أن اعتقادهم بفكرتهم والإيمان بها إيماناً مطلقاً ، جعلهم لا يحاولون بيان عناصر الحق فى مذاهب مخالفيهم ، بل حجبوا ما فيها من أفكار صحيحة ، حتى تكون فكرتهم هى وحدها فيما يزعمون الفكرة الصائبة الصادقة .

هذا عن الفصل الثانى ، وبانتقالنا من الفصل الثانى إلى الفصل الثالث (الكندى) ، نكون منتقلين من طراز إلى طراز آخر مختلف عنه . بمعنى أن المتكلمين إذا كانوا قد أداروا بحوثهم حول العلاقات بين الأسباب ومسبباتها وهل هى ضرورية أم أنها ترجع إلى الله تعالى ، فإن الكندى لا يدير بحوثه أساساً حول هذه الجوانب ، بل نجده باحثاً عن علل وأسباب الموجودات وقائلا إنها أربعة ، متابعاً فى ذلك أرسطو .

وقد أشرنا فى هذا الفصل بعد عرضنا لرأى الكندى فى العلل الأربع ، إلى أننا نجد عنده خلطاً بين مجال ميتافيزيقى ومجال فيزيقى (مادى) ، ونوعاً من التأثر بالفكر الكلامى الجدلى ، مما يجعل فكرته عن السببية فكرة مضطربة من بعض زواياها .

أما الفصل الرابع من هذا الباب فقد خصصناه لابن سينا . ولم نشأ الإفاضة فى بيان رأيه نظراً لأنه سبق لنا فى موضع آخر[1] دراسة رأيه فى هذا المجال ، وإن كانت كل زاوية من زاويتى الدراسة تختلف فى كثير أو فى قليل عن الأخرى .

وقد أشرنا فى تقديمنا لهذا الفصل إلى أننا إذا كنا قد وجدنا عند الكندى نوعاً من التردد بين مجال كلامى ومجال فلسفى ، بمعنى أن تفكير الكندى كان مشدوداً بعناصر كلامية ، فإننا سنجد عند ابن سينا تياراً فلسفيا أرسطيا بارزاً غاية البروز وابتعاداً إلى حد كبير عن الطابع الكلامى الجدلى .

والواقع أن ابن سينا قد اهتم بدراسة العلية اهتماماً كبيراً سواء تمثل ذلك فى جانب نقدى أو جانب إيجابى . كما نجد عنده اهتماماً أكبر بدراسة العلة الغائية وهى العلة الرابعة .

بيد أن دراساته حول هذا الموضوع ، موضوع السببية ، لا بد أن تؤدى بالدارس إلى التساؤل حول مدى صحة آرائه . وقد وجدنا بعد عرضنا لآرائه كثيراً من أوجه الخطأ عند هذا الفيلسوف .

هذا عن الفصل الرابع ، أما الفصل الخامس فقد عقدناه لبيان رأى الغزالى فى السببية ، والواقع أن الغزالى قد بحث فى هذا المجال بحثا مستفيضاً وبذل جهداً كبيراً حتى توصل إلى الآراء التى قال بها .

ولكن إذا كنا ندعو اليوم إلى التجديد ، فلابد أن نقف من آرائه موقف الناقد المحلل ، إذ لا يعقل إطلاقاً أن نكتفى بعرض آرائه ثم نأخذ فى خلع هالات الإعجاب والتقدير حولها كما يفعل ذلك نفر من أشباه الباحثين .

---

(١) راجع الفصل الخاص بعلل الموجودات فى كتابنا : الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا .

وبعد عرضنا لرأى الغزالى ، بينا كيف أنه لم يخرج عن الإطار الكلامى ، مضيفاً إليه أبعاداً صوفية غير واضحة المعالم . فالغزالى فى هذا المجال يعد أشعريا قلباً وقالباً . ونحسب أننا قدمنا — ونحن بصدد عرض رأيه — دليلا على ما نقول به وأكثر من دليل .

وإذا كنا قد قلنا بذلك فى أكثر من مناسبة ، وحين عرضنا لرأيه فى العلم الإلهى ورأيه فى موضوع الخلود[١] ، فإننا نتقدم الآن خطوة نحو التدليل على وجهة نظرنا إزاء الغزالى ، ونحن نعلم تماماً وجود رأى مخالف لما نذهب إليه وإذا جاء هذا الرأى المخالف عن متخصصين فى الفلسفة فرحباً بمناقشته، أما إذا جاء عن متطفلين حشروا فى إطار المشتغلين بالفلسفة حشراً ، ومنهم للأسف الشديد من يعمل فى أشباه أقسام للفلسفة ، فليس لنا معهم حديث ، إذ فى مناقشتنا لهم — كما ذكرنا أكثر من مرة — إضفاء نوع من الأهمية لما يقولون به ، ونحن لا نريد لهم ذلك لأنهم ليسوا أهلا له .

ذكرنا أننا عرضنا رأى الغزالى الذى يقوم على دحض العلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات . وبعد عرضه أظهرنا تناقضات كثيرة وجدت فى رأيه هذا ، وكشفنا عن طبيعة فكر الغزالى ، وكيف جاء فكره متابعة تقليدية للأشاعرة فى الوقت الذى كنا ننتظر منه جديداً ، ولكنه لم يفعل . ولو أنصف الغزالى لفرق بين أساس المعجزة وأساس الأمور المحسوسة .

وقد قلنا فى ختام دراستنا لرأيه أنه يحاول سرد آرائه فى ثوب المذهب الفلسفى ، ولكن المخطط الذى سار فيه دائماً لا يحل المشكلة التى يبحث لها عن حل منطقى، فالقول بالعادة يعد إيغالا فى مجال اللامعقول إلى أقصى آماده ، بالإضافة إلى شدة غموضها ، تماماً كفكرة الكسب عند الأشاعرة كما سنرى .

أما الفصل السادس والأخير من هذا الباب ، فيعرض لمشكلة السببية عند ابن رشد . وقد أشرنا فى بدايته إلى أننا إذا كنا نجد فريقاً من مفكرى الإسلام وخاصة المتكلمين والغزالى قد أداروا مباحث السببية حول بيان العلاقات بين الأسباب ومسبباتها ، وهل هى ضرورية أم أنه لاضرورة بينهما بحيث يرجعون

---

(١) راجع هذين الموضوعين فى كتابنا : « مذاهب فلاسفة المشرق » الطبعة الرابعة .

ذلك إلى الله . وإذا كنا نجد نمطاً آخر يدير بحوثه حول دراسة العلل الأربع على النحو الذى وجدناه عند ابن سينا ، فإننا نجد عند ابن رشد بحثاً فى كل مجال منهما . فهو لم يقتصر على دراسة وجه واحد من وجهى المشكلة ، بل بحث فى الوجه الآخر أيضاً .

كما نبهنا أيضاً إلى أن ابن رشد إذا كان يتابع أرسطو فى أكثر من مجال من مجالات دراسته لموضوع السببية ، فإنه لم يقف عند حدود أرسطو ، بل استفاد من الأفكار الأرسطية فى نقده للأشاعرة . وعلى الدارس أن يقرأ بعناية شروحه على أرسطو ، حتى يتبين له صدق مانقوله الآن .

كما أشرنا فى ختام دراستنا لرأيه إلى أننا نلاحظ بعض الأخطاء عند ابن رشد ولعل أبرزها خلطه بين مجالات مادية فيزيقية ومجالات إلهية ميتافيزيقية . ولعل الدارس لمحاولة ربطه بين القول بالأسباب ، وتقرير الحكمة والغائية فى الكون يلاحظ هذا تمام الملاحظة . إنه يبدأ بالتحليل الدقيق لجوانب المشكلة ولكننا نجده بعد ذلك يغوص فى متاهات لا صلة بين بعضها وبين ما ينبغى أن يكون عليه التحليل الدقيق للعلاقة بين الأسباب والمسببات . إنه خلط وضرب فى متاهات ، أضاعا عليه إبراز زوايا وأبعاد المشكلة فى وحدة متكاملة متناسقة .

ولكن ما يشفع له ، ذلك الجهد الذى قام به فى الكشف عن مغالطات فريق من المتكلمين ، بالإضافة إلى الأساس القوى الذى أقام عليه آراءه حول هذا الموضوع ، وهذا الأساس هو التمسك بالعقل ، حين ربط بين إنكار العلاقة بين الأسباب والمسببات (الأشاعرة والغزالى) وبين التقليل من دور العقل .

ولعل هذا هو سبب اختيارنا لمحاولته كنموذج للمحاولات التى تعيننا على تجديد المذاهب الفلسفية والكلامية بصورة ما من صور التجديد الكثيرة التى نسعى إليها . وليس هذا تعصباً من جانبنا لهذا الفيلسوف ، ولكن لأن نظرته تتفق فى بعض جوانبها مع المنظور العقلى التجديدى الذى ننظر من خلاله إلى هذه المشكلة ، أو تلك من المشكلات الفلسفية أو الكلامية .

هذا عن الباب الأول بفصوله الستة ، أما الباب الثانى وموضوعه القضاء والقدر ، فقد قسمناه إلى فصلين : فصل أول عن الجبرية والمعتزلة وفصل ثان عن الأشاعرة وقد أشرنا فى بداية هذا الباب إلى أن القارئ سيجد ارتباطاً تاماً بين موضوع الباب الأول وموضوع الباب الثانى . سيجد نسقاً يجمع بينهما فى وحدة واحدة .

كما ذكرنا أننا فى معرض نقد كل من أهل الجبر والمعتزلة والأشاعرة ، نصوب على المنهج أساساً ، لأننا بالتركيز عليه ، نستطيع الصعود إلى تجديد النظر إلى هذا المذهب أو ذاك من المذاهب التى عرضت للبحث فى هذا الموضوع وبدون ذلك سنظل ندور فى مجال تقليدى لا فى مجال تجديدى .

قلنا إن الفصل الأول من هذا الباب يبحث فى آراء أهل الجبر والمعتزلة . وقد عرضنا لرأى أهل الجبر ولاحظنا أن النتائج التى توصل إليها أهل الجبر تستند إلى المقدمات التى سلموا بها وأخذوا فى الدوران حولها دون أن يستطيعوا الخروج من الدائرة التى ظلوا فيها يدورون . تلك الدائرة الجدلية الكلامية .

ويقينى أن أهل الجبر لوكانوا قد تعمقوا فى بحث الصلة بين الإرادة الإلهية والإرادة الإنسانية بحثاً دقيقاً عميقاً . أو بحثوا فى الإرادة الإنسانية فى حد ذاتها وبعدوا عن هذا الطابع الجدلى . لتوصلوا إلى آراء لها أسسها القوية العميقة ولكنهم لم يفعلوا . فانتهوا إلى ما انتهوا إليه من تصور للمشكلة على هذا النحو الأفقى المبسط .

وقد حاولنا أن نوجه نقدنا ، لا إلى رأيهم القائل بالجبر ، ولكن إلى الطريقة أو المنهج الذى سلكوه ، والذى أدى بهم إلى ما أدى . إنها الطريقة الجدلية الكلامية المحاطة بالصعوبات التى لا مبرر لها ، والتى لا تخلوا من إشكالات كثيرة لا حد لها .

هذا عن أهل الجبر . أما المعتزلة فقد عرضنا لرأيهم . وحاولنا توجيه بعض أوجه النقد للمنهج الذى سلكوه . ولعل أبرز أوجه نقدنا أنهم لم يشاءوا الخروج من الدائرة الجدلية الكلامية إلى دائرة أوسع وأشمل . ونعنى بها الدائرة الفلسفية التى تبحث فى مشكلة الحرية فى حد ذاتها ، وتحدد العلاقات الدقيقة

بين ما نسميه ضرورة إلهية وضرورة إنسانية .

وبانتهاء حديثنا عن المعتزلة ، ينتهى الفصل الأول من هذا الباب . أما الفصل الثانى فقد خصصناه كما ذكرنا منذ قليل للأشاعرة . وقد ذكرنا فى بدايته أننا سنلاحظ ارتباطاً وثيقاً بين رأيهم فى السببية ورأيهم فى القضاء والقدر .

كما حاولنا نقدهم بعد عرض رأيهم ، قائلين إن آراء الجبرية إذا كانت تمثل موقفاً محدداً، برغم ما يشوبه من ضعف فى بعض جوانبه ، وأن آراء المعتزلة إذا كانت لا تخلو من دقةوعمق برغم ما فيها من بعض الاتجاهات الخاطئة ، فإن آراء الأشاعرة برغم مابذلوه من جهد كبير فى التوصل إليها ، تمثل الغموض والتناقض والتذبذب إلى درجة كبيرة جداً .

إنهم مثلا يحيطون فكرتهم عن الكسب بهالة من الغموض حتى يدخلوا فى أذهاننا أنها دقيقة وعميقة ، وأنها اكتشاف بكر ، ولكن متى كان الغموض معبراً عن دقة الفكرة لقد سبق أن ذكرنا فى أكثر من موضع إلى أننا كثيراً ما نجد فى الفكر الفلسفى أفكاراً غامضة ، غموضها قد يوحى إلى الأذهان المتسرعة أنها دقيقة ، ولكن إذا فتشت عنها وقمت بتحليلها ، لم تجد أيها القارئ إلا فكراً سطحياً لا فكراً رأسياً .

وبنهاية دراستنا لآراء الأشاعرة ونقد اتجاههم ، ينتهى الباب الثانى الذى ارتبط كما قلنا ارتباطاً أساسياً بالباب الأول .

أما الباب الثالث والأخير فقد خصصناه لابن رشد . وقد سبق أن ذكرنا أننا نتخذ من فلسفة ابن رشد ومن اتجاهه ، برغم ما بيننا وبينه من خلاف فى وجهات النظر ، معيناً لنا على تجديد النظر إلى المذاهب الفلسفية التى تركها لنا فلاسفة العرب . .

فى هذا الباب بفصليه عرضنا لنمط فلسفى أساساً يتمثل فى ابن رشد وقضية الشروح ، تلك القضية التى تكلمنا فيها أكثر من عشر سنوات .

ونستطيع أن نؤكد أن الدعوة إلى التجديد ترتبط ارتباطاً مباشراً بموضوع الشروح . ولعل القارئ يذكر أن موضوع الشروح ، شروح فلاسفة العرب

وخاصة ابن رشد ، كان جانباً من الجوانب الخمس التى يقوم عليها منهجنا فى دراسة الفكر الفلسفى العربى (١) .

وقد انقسم هذا الباب الثالث إلى فصل أول بينا فيه كيف أن الاشتغال بالفلسفة كان وراء نكبة ابن رشد وفصل ثان كشفنا فيه عن آرائه الفلسفية من خلال شرحه كتاب الميتافيزيقا لأرسطو .

فى الفصل الأول تحدثنا عن عوامل النكبة واختلفنا مع من أرجعوها إلى أسباب سياسية ، وأرجعناها ، إلى أسباب فلسفية . وإذا قلنا أسباباً فلسفية فإننا نعنى أساساً الاشتغال بالشروح .

وهكذا يجزى فيلسوفنا على عمله هذا بالنفى والطرد . ولكن مهما يكن من أمر فإن فلسفته ستظل ماثلة فى أذهاننا . أين هم الذين وجهوا هذه التهم إليه ؟ لا نسمع عنهم إلا أسماء ، مجرد أسماء ، ولكننا سنظل نذكر ابن رشد ومذهب ابن رشد طالما ندرس الفلسفة العربية .

هذا عن الفصل الأول من الباب الثالث . أما الفصل الثانى والأخير ، فهو كما قلنا يبحث فى آرائه الفلسفية من شرحه الكبير على كتاب الميتافيزيقا لأرسطو ، وبخاصة رأيه حول مشكلة أصل الموجودات فى خلال فكرتى الأزلية والأبدية .

وقد حاولنا أن نؤكد فى بداية هذا الفصل ، أنه من الضرورى الرجوع إلى ما تركه هذا الفيلسوف من شروح ، بحيث لا نقتصر على المؤلفات وحدها . بل من العبث التفرقة الحاسمة بين شروحه وبين مؤلفاته ، لأن شروحه قد تضمنت الكثير من آرائه الفلسفية . قلنا هذا حتى لا تبتر فلسفته بتراً يسىء إليها ويقدمها مشوهة .

ولا جدوى عندنا فى تلك المحاولات التى يقوم بها أشباه الدارسين ، والتى تقوم على استبعاد وتجاهل هذه الشروح . ويقينى أننا لو جمعنا بين مؤلفاته وشروحه لتوصلنا إلى نتائج جديدة تختلف اختلافاً تاماً بل رئيسياً عن تلك النتائج العقيمة والتقليدية ، بل والخاطئة والتى توصل إليها نفر من الدارسين ، والتى ما زالوا حولها يدورون دون أن يتقدموا خطوة إلى الأمام .

(١) راجع تصديرنا لكتابنا : « مذاهب فلاسفة المشرق » تحت عنوان « منهج ندعو إليه » .

هذا ما قمنا به خلال هذا الفصل ، وذلك حتى نتقدم خطوة بل خطوات في سبيل تجديد الفكر الفلسفي العربي . وعلى هؤلاء الذين يختلفون معنا أن يقدموا دليلا أو أكثر من عندهم إن شاءوا ، يعارضون به ما نقوله . فإن في هذا خيراً لهم بدلا من الصياح والضجيج الذي يبعدنا عن مجال الفلسفة والتفلسف ونحمد الله تعالى على أن هذا الصياح قد انبعث في أكثر جوانبه إن لم يكن كلها عن أناس نعتبرهم أشباه دارسين وليسوا دارسين للفلسفة حقاً أو مشتغلين بها برغم أنهم يزعمون لأنفسهم أنهم من الدارسين والمشتغلين بالفكر الفلسفي ! !

معنى هذا أننا نعتبر شروحه على أرسطو بصفة خاصة ، من الجوانب التي تبرز لنا فلسفته . فهو يناقش ويحلل ويفند آراء بدت عنده خاطئة . بل يدخل في شروحه جانباً إيجابيا من مذهبه ولا يقتصر على متابعة أرسطو .

ومهما يكن من أمر . فهي محاولة تضمنت تفسيراً ذاتيا من جانبنا لفلسفته . إذ ليس من المعقول أن نظل عند حدود تلك المحاولات التقليدية التي عفا عليها الزمن وأصبحت في خبر كان . إن صح هذا التعبير ، بل لا بد بعد أن ندرس تراث هذا الفيلسوف أو ذاك دراسة موضوعية ، أن نتقدم خطوة نحسبها ضرورية ، وهي أن يقدم الباحث تفسيره الذاتي لهذا التراث . وبذلك تختلف التفسيرات والتأويلات حول فلسفة كل فيلسوف .

هذا ما أكدنا عليه خلال دراستنا هذا الفصل . ونود أن نؤكد أيضاً أننا إذا كنا قد اختلفنا مع غيرنا حول تراث ابن رشد وشروحه بصفة خاصة . فإن لدينا مبررات لذلك نحسبها قوية . منها مثلا نقده الدقيق للأشاعرة وهو بصدد شرحه على أرسطو . فهل كان الأشاعرة مثلا موجودين أيام أرسطو حتى يدعونا البعض إلى الاقتصار على مؤلفاته لأنه لم يكن في الشرح إلا متابعاً لأرسطو ؟!!

لقد ترك لنا ابن رشد شروحاً غاية في العمق على أرسطو . وواجبنا دراستها لا إهمالها ، وأحسب أن العيب ، إذا لم نفهم فلسفة ابن رشد من خلال شروحه ليس عيب ابن رشد ، بل عيب الكسالى والجهلة أولئك الذين نظروا إلى الشروح نظرة خاطئة وأرادوا البقية الدارسين أن يكونوا كسالى مثلهم .

بعد أن أشرنا إلى موضوع الفصلين . لا بد من القول بأن ابن رشد ، إنصافاً

له ، قد امتد بالجوانب الفلسفية ، حتى أعطى لها أعظم صورة وصلت إليها الفلسفة الإسلامية . وإذا كان قد تأثر بأرسطو ، فإننا بدلا من أن نتخذ ذلك ذريعة للهجوم على ابن رشد ، . لا بد أن نتساءل أولاً : ولماذا اختار ابن رشد جانب أرسطو ؟ .

ومما يدلنا — بالإضافة إلى ما سبق أن ذكرناه — على أننا مازلنا ندور إلى حد كبير فى مجال الدراسات التقليليدية لا التجديدية حول ابن رشد وفلسفته ، أننا نجعل المعيار هو شهرة المسألة أو الموضوع الذى أثير وكأننا لسنا دارسين للفلسفة حقا ، بل نجوماً من نجوم الفن والطرب والغناء .

خذ على ذلك أيها القارئ العزيز مثالا واحداً : كم عدد الدراسات التى كتبت عن رد ابن رشد على الغزالى وكم عدد الصفحات التى كتبت عن رد ابن رشد على ابن سينا ؟ . سوف تجد أيها القارئ العجب العجاب . لقد أفضنا فى التحدث عن رد ابن رشد على الغزالى ، حتى حفظ الدارسون ذلك عن ظهر قلب ، ولم نركز على رد ابن رشد ونقده لابن سينا . برغم أننا لو أردنا التجديد لقلبنا الوضع . إذ أن قيمة رده كفيلسوف على الغزالى كمفكر ، يحتل — أى هذا الرد — أهمية تاريخية أكثر منها فلسفية ، فى حين أن رده على ابن سينا يحتل أهمية فلسفية ، لأن قيمة هذا الرد تكمن فى كونه فيلسوفاً يرد على فيلسوف مثله .

قلنا إننا اخترنا ابن رشد بالذات ونحن نطالب بالمنهج العقلى التجديدى ، برغم الاختلاف بيننا وبينه . فهو أكبر عميد للفلسفة فى بلاد العرب دعا إلى تمجيد العقل باعتباره الدليل والحكم . ومن جهتى لا أتردد فى أن أسدى الثناء على ابن رشد وفلسفته نظراً لأنه كان صاحب أصرح اتجاه عقلى .

هذا هو ابن رشد فيلسوف المغرب العربى . هذا هو الفيلسوف الذى يجب علينا دراسة مذهبه دراسة دقيقة . إننا نعتقد أننا لن ننفذ إلى لب مذهبه بقراءة عاجلة ، إذ أن كل جانب من جوانب فلسفته يعتمد على الجانب السابق عليه . كما أنك لن تفهم أى فصل من فصول كتبها ما لم تكن قد قرأت وأمعنت النظر فى كل كلمة من الكلمات التى كتبها ، بحيث إنك لن تجد إلى حد كبير فى

تاريخ الفلسفة الإسلامية فيلسوفاً من الفلاسفة تشعر بأنك ستخسر خسارة كبيرة إذا أهملته ، كابن رشد .

إن هذا التفكير الذى صدر عن اجتهاد من جانبه فى محاولة للوصول إلى الحقيقة بما تشمله من مجالات عديدة ، إن دلنا على شىء، فإنما يدلنا على أن فلسفته كلما درست وبحثت ، اهتدينا إلى دليل وأكثر من دليل ينهض على دقة تفكيره .

ونعتقد أن واجبنا نحو هذا الفيلسوف يقتضى منا البحث عن كتبه فى جميع المكتبات المتفرقة شرقاً وغرباً والعمل على نشرها ودراستها حتى تظهر أمامنا الصورة الصحيحة والدقيقة لفيلسوف كبير .

وإذا كنا قد دعونا منذ سنوات إلى تلمس فلسفته من شروحه ، ووضعها جنباً إلى جنب مع مؤلفاته ، وأكدنا على هذه الدعوة اليوم ، فإننا نأمل ألا تحل الذكرى القادمة لابن رشد إلا ونكون قد فعلنا شيئاً آخر جديداً تجاه تراثه وأفكاره .

نرجو بعد هذه الدراسة التى ما كتبناها إلا اعتقاداً من جانبنا بأنها ستساعدنا على التقدم خطوة نحو تدعيم المنهج الذى ندعو إليه . أن نكون قد وفينا جزءاً من واجبنا نحو مفكرينا وفلاسفتنا .

كما نود أخيراً أن ننبه إلى أنه يحق لنا نحن أبناء العروبة أن نحتفل ونفخر بالقيم الفكرية والمذاهب الخالدة التى تركها لنا فريق من فلاسفة العرب ومتكلمى الإسلام . ويقينى أنهم أضافوا إلى أمجاد العروبة عظمة فكرية كبرى . إن جهودهم لن تذهب سدى، وجهودنا نحن العرب فى سبيل إحياء فلسفاتهم والسعى إلى تجديدها لن تضيع .

ومن جانبنا نقول إننا نأمل تحقيق هذا المنهج العقلى التجديدى وإرساء قواعده قبل أن نصل إلى اللحظة التى نقول فيها لقد آن لنا أن نستريح . فهل ياترى ستجد دعوتنا هذه صداها لدى المشتغلين بالفكر الفلسفى العربى فى أرجاء العالم شرقاً وغرباً ؟ .

مدينة نصر فى ٧ نوفمبر عام ١٩٧٣ م

محمد عاطف العراقى

الباب الأول

مذاهب متكلمى وفلاسفة العرب

ويتضمن هذا الباب الفصول الآتية :

الفصل الأول : المعتزلة والجبرية .

الفصل الثانى : الأشاعرة ونقدهم للفرق المخالفة لهم .

الفصل الثالث : الكندى ومشكلة السببية .

الفصل الرابع : ابن سينا وعلل الموجودات .

الفصل الخامس : الغزالى وموقفه من مشكلة السببية .

الفصل السادس : مشكلة السببية عند ابن رشد .

تقـــديم

فى هذا الباب بفصوله الستة : سنعرض لنمطين من البحث حول مذاهب المتكلمين والفلاسفة فى السببية .

النمط الأول نمط كلامى جدلى ، ويتمثل ذلك فى الفصول : الأول (المعتزلة والجبرية) والثانى (الأشاعرة) والخامس (الغزالى) .

والنمط الثانى نمط فلسفى ، يتمثل فى الفصل الثالث (الكندى) والرابع (ابن سينا) والسادس (ابن رشد) .

ولا يعنى هذا تشابه الآراء التى تدخل تحت كل نمط على حدة ، بل سنلاحظ اختلافاً فى الآراء التى تندرج تحت كل نمط منهما . وسيدرك القارئ كيف أن فرقاً كالمعتزلة والأشاعرة تتمسك بالطابع الجدلى . ومع ذلك فإننا سنجد خلافاً رئيسياً بينهما .

كما سيدرك القارئ كيف سيختلف منهج البحث فى هذه المذاهب عند فيلسوف كابن سينا ، عن فيلسوف كابن رشد : برغم أنهما يندرجان تحت النمط الفلسفى .

وإذا كنا قد فرقنا بين نمطين ، وكشفنا عن أسس خاطئة وجدناها عند فلاسفة ومتكلمين ، بحثوا فى هذا الموضوع ، ونبهنا عليها أكثر من مرة ، فإن الباعث لنا على ذلك ، محاولة الصعود إلى تجديد النظر إلى هذا المذهب أو ذاك من المذاهب الفلسفية أو الكلامية .

الفصل الأول

المعتزلة والجبرية

ويتضمن هذا الفصل العناصر والنقاط الآتية :

أولاً : تمهيد .

ثانياً : مذهب المعتزلة .

ثالثاً : نص لأحد رجال المعتزلة .

رابعاً : رأى أهل الجبر .

الفصل الأول

المعتزلة والجبرية

أولاً — تمهيد :

مشكلة السببية والعلية من المشكلات التى احتلت مكانة بارزة فى مذاهب متكلمى وفلاسفة العرب . دليل هذا أننا إذا استعرضنا ماتركه لنا مفكرو العرب نجد أن أكثرهم قد خصص مبحثاً أو أكثر من مباحثه الكلامية أو الفلسفية لدراسة هذه المشكلة ، سواء من زاوية نقدية يحاول فيها الرد على مذاهب من سبقوه فى دراسة هذه المشكلة ، أو فى زاوية إيجابية يحاول فيها بدوره بيان رأيه والدفاع عنه .

وبرغم أهمية هذا الموضوع ، فإننا نجد أغلب الدارسين للفكر الفلسفى الإسلامى قد غفلوا أو تغافلوا عن دراسته ، أو على الأقل لم يضعوه فى منزلة جوانب أخرى استغرقت اهتمامهم .

وما يقال عن التغافل لهذا الموضوع ، نستطيع أن نقوله أيضاً على كثير من الموضوعات الأخرى التى ترتبط به كالبحث فى الجوهر الفرد والحركة والسكون والجوهر والعرض والموجود والمعدوم . وهذه موضوعات بحث فيها المتكلمون وفلاسفة العرب .

وهذا التغافل قد أدى بكثير من الباحثين إلى النظر إلى المذاهب الفلسفية والكلامية على أنها مذاهب فى الألوهية فحسب ، فى حين أننا نجد بين ثنايا هذه المذاهب فكراً ، إذا كان يرتبط بالجانب الإلهى ، إلا أن له طبيعة أخرى غير طبيعة الجوانب الإلهية ، وهذا الفكر هو ما يبحث فى موضوعات كتلك التى سبق أن أشرنا إليها منذ قليل .

قد يقال إن بحثاً أو أكثر قد كتب عن هذه الموضوعات ، ومنها موضوع السببية ، ولكننا نقول إننا إذا أردنا فى هذه الأيام تجديد المذاهب الفلسفية والكلامية ، فيجب أن ننظر إلى هذا الموضوع ، موضوع السببية ، أو غيره من

موضوعات ومشكلات ، نظره متكاملة ، بمعنى عدم الاقتصار على جانب دون آخر ، على إطار معين دون إطار آخر ، وأيضاً عدم حصره فى إطار العلاقة بين الدين والفلسفة ، لأنه فى بعض جوانبه قد تكون له طبيعة أخرى ، غير طبيعة التوفيق بين الفلسفة والدين .

هذه النظرة التجديدية التى ندعو إليها اليوم من جانبنا ، سيجدها القارئ فى هذه الدراسة لهذا الموضوع ، موضوع السببية . فكر فلسفى إزاء فكر كلامى ، فكر اعتزالى يقابله فكر أشعرى ، فكر لأهل الطبائع ، يجد معارضة من الأشاعرة وأهل السنة ، رأى للغزالى يعارضه رأى لابن رشد ، بيان للصلة بين موضوع السببية وموضوع الحرية والجبر أى القضاء والقدر . كشف عن أسس واهية ضعيفة استند إليها نفرٌ من المتكلمين ، وهكذا .

وفى البداية لا بد أن نشير إلى أننا لسنا هنا فى مجال التمييز بين كلمة « سبب » وكلمة « علة »(١). فإذا كنا قد اخترنا عنواناً هو « السببية والعلية » ،

---

(١) السبب ، الحبل . وفى العرف العام هو كل ما يتوصل به إلى مطلوب أو يتوصل به إلى غيره . وفى الشريعة هو ما يوصل إلى الشيء ولا يؤثر فيه .

والسبب التام هو الذى يوجد المسبب بوجوده فقط ، والسبب الغير التام هو الذى يتوقف وجود السبب عليه ، لكن لا يوجد المسبب بوجوده فقط ، ويسمى عند الحكماء بالمبدأ أيضاً ، وهو ما يحتاج إليه الشيء إما فى ماهيته أو فى وجوده . وذلك الشيء يسمى سبباً وترادفه العلة . فهو إما تام وإما ناقص . وقيل إن كان السبب مستجمعاً لجميع شرائط التأدى ، كان التأدى دائماً والسبب ذاتياً ، والمسبب غاية ذاتية ، وإلا امتنع التأدى فلا يكون إلا سبباً اتفاقياً (التهانوى : كشاف اصطلاحات الفنون – مجلدا ١ ص ٦٢٦– ٦٢٧ من الطبعة القديمة ، وأيضاً : المعجم الوسيط مجلد ١ ص ٤١٣) .

وهذا يتضمن التفرقة بين الموجود بالذات والموجود بالعرض . وحين نتكلم عن السبب نقصد ما يوجد منه بالذات لا بالعرض والاتفاق ، كحدوث زلزلة أو رجفة فى الأرض عند مشى الإنسان ، أو حدوث كسوف عند موت إنسان ، إذ أن ما يوجد اتفاقاً هو ألا يكون فى طباع أحد الأمرين أن يوجد عند الآخر أو للآخر (ابن طملوس : المدخل لصناعة المنطق ص ٧٠) .

أما الموجود بالذات ، فإنه – فيما يذكر ابن طملوس أيضاً – يقال فى أحد الأمرين : الذى يكون فى طباعه أن يوجد له آخر ، أو يوجد لآخر . مثال ذلك النار والإحراق . فإن فى طباع النار أن يوجد لها الإحراق ، وكذلك فى طباع الإحراق أن يوجد للنار . ومثل هذا فهو فى طباع الأمرين جميعاً . وقد يكون ذلك فى طباع أحدهما فقط ، مثل الموت التابع للذبح . فإن فى طبيعة الذبح أن يوجد عنه الموت أو به ، وليس فى طبيعة الموت أن يوجد عنه الذبح .

والتفرقة بين الموجود بالذات والموجود بالعرض ، لا يؤدى – فيما نرى – إلى محاولة تبرير عدم تأثير الأسباب فى مسبباتها ، وبالقول بأن هناك علة حقيقية وعلة أخرى عادية ، والقول بأن العلة الحقيقية هى ما يكون مؤثراً فى المعلول حقيقة ، أما العلة العادية فهى ما يدور عليه الشيء وجوداً وعدماً كالنار للإحراق ، =

فإن مرد ذلك ، ما يشيع فى كتابات الدارسين لهذه المشكلة من المتكلمين أو فلاسفة . فأحياناً نرى لفظ « علة » هى التى تشيع فى دراسة فيلسوف أو متكلم لهذه المشكلة ، وأحياناً أخرى نجد أن اللفظة السائدة هى لفظة « سبب » .

= فإنه يدور معها وجوداً وعدماً ، لأن عادة المؤثر الحقيقى وهو الله تعالى ، قد جرت بخلق الإحراق عند مساس النار اليابس .

أما عن التفرقة بين « سبب » و « علة » ، فإن التهانوى مثلا فى كشاف اصطلاحات الفنون (مجلد ١ ص ٦٢٨) يقول : اعلم أن ما يترتب عليه الحكم ، إن كان شيئاً لا يدرك العقل تأثيره ، ولا يكون بصنع المكلف ، كالوقت للصلوات ، يخص باسم السبب ، وإن كان بصنعه ، فإن كان الغرض من وضعه ذلك الحكم كالبيع للملك فهو علة ، ويطلق عليه اسم السبب مجازاً ، وإن لم يكن هو الغرض ، كالشراء لملك المتعة ، فإن العقل لا يدرك تأثير لفظ « اشتريت » فى هذا الحكم ، وهو بصنع المكلف ، وليس الغرض من الشراء ملك المتعة ، بل لملك الرقبة ، فهو السبب ، وإن أدرك العقل تأثيره يخص باسم العلة .

ويقول أبو البقاء (الكليات ص ٢٠٦) : السبب والعلة يطلقان على معنى واحد عند الحكماء ، وهو ما يحتاج إليه شيء آخر . وكذا السبب والمعلول ، فإنهما يطلقان عندهم على ما يحتاج إلى شيء آخر . لكن أصحاب علم المعانى يطلقون العلة على ما يوجد شيئاً ، والسبب على ما يبعث الفاعل على الفعل . والحكماء يطلقون على الأول العلة الفاعلية ، والثانى العلة الغائية .

وقد ظهر هذا الترادف فى كثير من كتب الفلاسفة الإسلاميين وشروحهم على أرسطو . فنجد ابن سينا يستخدم لفظتى « سبب » ، و « علة » ، كل واحدة منهما مكان الأخرى . فتارة يقول : أسباب الموجودات وتارة أخرى يقول : علل الموجودات . ولكن الشائع عنده هو استخدام لفظة علة ، حتى إنه فى رسالته « فى الحدود » (ص ٤١ — ٤٢) يعرف لنا لفظه علة ، ولا نجد ذكراً الكلمة سبب ، نظراً لأنها تدل على ما تدل عليه كلمة علة . وفى كتبه المنطقية كالجدل والبرهان ، نجد أنه تارة يستخدم لفظة « علة » وتارة يستخدم لفظة « سبب » . وبالنسبة للغزالى ، فإننا نجد لديه نفس المعانى التى ذهب إليها ابن سينا ، وهذا واضح من كتابه « معيار العلم » (ص ٢٩٣) .

كما ظهر هذا الترادف فى شروح ابن رشد على أرسطو . فهو يقول : إن السبب والعلة اسمان مترادفان . وهما يقالان على الأسباب الأربعة التى هى المادة والصورة والفاعل والغاية (ص ٢٩ من تلخيص ما بعد الطبيعة ، ص ٦٩ من تهافت التهافت) .

أما ابن مسكويه فى الهوامل والشوامل (ص ٣٠) فيقول : إن السبب هو الأمر الداعى إلى الفعل ، ولأجله يفعل الفاعل . أما العلة فهى الفاعلة بعينها . ولذلك صار السبب أشد اختصاصاً بالأشياء العرضية وصارت العلة أشد اختصاصاً بالأمور الجوهرية .

والمصادر التى تعرضت لتعريف السبب والعلة والبحث فيهما وبيان ترادفهما أو اختلافهما ، لا حصر لها . وبالإضافة إلى ما سبق يمكن الرجوع إلى : المواقف لعضد الدين الإيجى جزء ٤ — المرصد الخامس من ص ٩٨ حتى ص ٢٠١ ، وتقويم الذهن لأبى الصلت الدانى ص ٥٠ ، رسائل إخوان الصفا : رسالة رقم ٤٠ ، ورقم ٤١ ، وابن سينا : تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات ، الإلهيات من الشفاء — الجزء الثانى ، والشيرازى فى تعليقاته على إلهيات الشفاء لابن سينا ص ٢٠٢ ، د . محمد عاطف العراقى : النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ص ١٦٣ وما بعدها ،

A. Lalande : vocabulaire Technique et Critiqie de la philosophie. P. 127 132.

Aristotle : Physics, 8, Ch 3,4, Metaphysics, B Dal, Ch II.

Collingwood : An Essay cn metaphyscs P. 285 297.

Encyclopaedia Britannica vol V, P. 63.

ثانياً ــ مذهب المعتزلة :

أثبت المعتزلة لبعض الحوادث مؤثراً غير الله ، ورأوا أن الإنسان فاعل محدث مخترع ومنشىء على الحقيقة دون المجاز[١] . كما قالوا إن الفعل الصادر عنه يكون إما بالمباشرة وإما بالتوالد[٢] .

ومعنى التولد عندهم ، أن يوجب فعل لفاعله فعلا آخر ، كحركة اليد والمفتاح . فإن حركة اليد أوجبت لفاعلها حركة المفتاح ؛ فكلتاهما صادرتان عنه الأولى بالمباشرة والثانية بالتوليد[٣] .

والواقع أن المعتزلة ــ فيما يرى الإيجى[٤] ــ عندما أسندوا أفعال العباد إليهم ، ورأوا فيها ترتيباً ، ورأوا فيها أيضاً أن الفعل المترتب على آخر يصدر عنهم ، وإن لم يقصدوا إليه أصلا ، لم يمكنهم لهذا ، إسناد الفعل المترتب ، إلى تأثير قدرتهم فيه ابتداء ، لتوقفه على القصد ، فقالوا بالتوليد .

---

(١) الأشعرى : مقالات الإسلاميين ــ جزء ٢ ص ١٩٧ .

(٢) إذا كانت دراسة التولد تدخل فى باب الإرادة وخلق الأفعال ، فإن سبب إشارتنا إليها هنا ، تعلقها بدراسة السببية .

ونود أن نشير إلى أن القول بالتولد يؤدى إلى حد كبير إلى التسليم بتلازم الأسباب ومسبباتها ، والإقرار بخصائص الأشياء وفعلها . إذ من الملاحظ أن الذين يصعدون بأفعال الإنسان إلى الله مباشرة كالأشاعرة ــ كما سنرى ــ ينكرون الترابط الضرورى بين السبب والمسبب ، ويصعدون بهذا الترابط إلى الله مباشرة . فهو الذى خلق لنا عادة ، بأن يترتب على هذا الفعل المعين مفعول معين ، وهو القادر على خرق العادة فى أى وقت يشاء . وهذا على العكس من نظرة الفريق الذى يسلم بحرية الإنسان ، وأنه يؤثر فى مجرى الحوادث . انظر فى هذا : د . محمد عاطف العراقى : النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ص ١٦٣ ومابعدها ، ص ١٩٩ وما بعدها (فصل القضاء والقدر) .

(٣) الإيجى : المواقف جزء ١ ص ٢٤٣ ، جزء ٨ ص ١٥٩ . وقد اختلف المعتزلة فى ماهية هذا المتولد . يقول الأشعرى فى المقالات (جزء ٢ ص ٨٤ ــ ٨٥) :

ا ــ قال بعضهم : هو الفعل الذى يكون بسبب منى ويحل فى غيرى .

ب ــ وقال بعضهم : هو الفعل الذى أوجبت سببه ، فخرج عن أن يمكننى تركه ، وقد أفعله فى نفسى ، وأفعله فى غيرى .

حـ ــ وقال بعضهم : هو الفعل الثالث الذى يلى مرادى ، مثل الألم الذى يلى الضربة ، والذهاب الذى يلى الدفعة .

د ــ وقال الإسكافى : كل فعل يتهيأ وقوعه على الخطأ دون القصد والإرادة له ، فهو متولد . وكل فعل لا يتهيأ إلا بقصد ، ويحتاج كل جزء منه إلى تحديد وعزم وقصد وإرادة له ، فهو خارج عن حد التولد ، داخل فى حد المباشر .

(٤) المواقف جزء ٨ ص ١٥٩ .

ولعل الدارس لرأيهم فى التولد يتساءل : هل فى القول بالتولد ما يتنافى مع القول بتأثير الأسباب فى مسبباتها تأثيراً ضرورياً وعلى نحو ليس فيه تخلف ؟

ونستطيع أن نجيب على هذا التساؤل بالقول بأن هذا التولد يدلنا على تأثير الأسباب فى مسبباتها ، ولكنه فى بعض زواياه لا يقطع بتأكيد العلاقات الضرورية بين الأسباب والمسببات على النحو الذى سنراه مثلا بصورة صريحة قاطعة عند ابن رشد .

نوضح ذلك مؤكدين على ما نذهب إليه ، بقولنا إن المعتزلة يذهبون إلى أن المتوالدات منها ما هى قائمة بمحل القدرة كالعلم النظرى المتولد من النظر ، ومنها ماهى قائمة بغير محل القدرة . وهذه الأخيرة ، منهم من يرى أنها بأسرها فعل لفاعل السبب ، وإن كان معدوما حال وجود المتولد ، ويمثلون لذلك بمن رمى سهماً ومات قبل بلوغ السهم الرمية . فإن الإصابة والآلام الحادثة ، منها ماهو من فعل الميت ، أو أنها كلها حوادث لا محدث لها ، أو أنها من فعل الله تعالى ، لا من فعل العبد الفاعل للسبب [1] . وهذا معناه أن يجوز عندهم حدوث هذا بقدرة معدومة وأسباب معدومة ، ويكون الإنسان فى محل حدوثه ميتا أو عاجزاً [2] .

ومنهم من يرى أن ما كان منها فى محل قدرة الفاعل فهو من فعله ، وما كان فى محل مباين لمحلها ، فما كان منه على وفق اختياره ، فهو أيضاً من فعله كالقطع والذبح ، وما لا يقع على وفقه . فليس من فعله كالآلام فى المضروب [3] .

وهذا معناه أنهم يسلمون بوجه عام ، بأن من رام دفع حجر مثلا فى جهة اندفع إليها بحسب قصده وإرادته ، فيكون اندفاعه صادراً عن الدافع وفعلا له ،

(١) المصدر السابق جزء ٨ ص ١٦٠ ، وأيضاً مقالات الإسلاميين للأشعرى جزء ٢ ص ٧٨ — ٧٩ — ٨٠ .

(٢) مقالات الإسلاميين جزء ١ ص ٢٧٥ .

(٣) المواقف جزء ٨ ص ١٦٠ .

وهذا الاندفاع بواسطة مباشرة من الدفع ومتولدة منه [١] . أى أن المتولد عندهم فعل لفاعل السبب ، وهو مقدور له بتوسط السبب [٢] .

لعلنا لاحظنا مما سبق ، كيف أنهم يؤكدون على القول بنسبة أفعال الإنسان إليه وإن كانوا يشيرون أحياناً إلى نسبة بعض الأفعال إلى أسباب غير معلومة . وهذا إن دل على شيء ، فإنما يدل على نوع من التردد وعدم القطع برأى حاسم واضح . وهذه سمة الآراء الجدلية الكلامية ، التى لا تسمو إلى مرتبة البرهان اليقينى .

ولكن برغم هذا ، يمكننا أن نقول بأنهم يعترفون بتأثير الأسباب فى مسبباتها على وجه الضرورة والتلازم . إذ من الواضح أن التوليد يعتمد على القول بالأسباب فخاصته هو اختلاف المتولدات بحسب اختلاف أسبابها .

وإذا كان المعارضون لهم يقولون بأن نسبة القدرة إلى العبد ، تتعارض مع قدرة الله ، فإنهم يردون عليهم بأن الله قادر بنفسه والعبد قادر بالقدرة والقادر بالنفس يخالف القادر بالقدرة ، ولذلك يتصف بالاقتدار على أجناس لا يقدر عليها العباد بالقدرة .

هذا بالاضافة إلى أن الله إذا كان قد خلق لنا قدرة ، فإنه يجب القول — فيما يرون — بأن هذه القدرة تؤثر فيما يقارنها من الأفعال ، وأن الأسباب موجبة لمسبباتها [٣] .

كما أنه من الخطأ وصف الله بالقدرة على أن يجمع بين القطن والنار ، ولا يقع إحراق ، وبين الحجر على ثقله والجو على رقته ، ولا يفعل هبوطاً [٤] إن هذا يقوم عندهم بطبيعة الحال على اعتقادهم بأن الخالق قد وضع للكون نظاماً وأودع فى المخلوقات قوى تصدر عنها آثارها بطريق التوليد والسببية .

وبالإضافة إلى دفاعهم عن نسبة أفعال الإنسان له ، وردهم على من خالفوهم فإنهم فى معرض التأكيد على أقوالهم ودفاعهم عنها ، يسوقون الحجج الآتية :

---

(١) المواقف — جزء ٨ ص ١٦٠ ، وأيضاً : الإرشاد للجوينى ص ٢٣٠ .

(٢) الإرشاد للجوينى ص ٢٣٠ .

(٣) مقالات الإسلاميين للأشعرى جزء ٢ ص ٨٨ .

(٤) المصدر السابق جزء ٢ ص ٢٢٠ .

١ ـ الأفعال التي تسمى متولدة تختلف باختلاف القدرات الثابتة للعباد ؛ فالأيدى القوية تقوى على حمل مالا يقوى على حمله الضعيف . ولو كان الفعل المتولد واقعاً بقدرة الله ، لجاز تحرك الجبل باعتماد الضعيف وعدم تحرك الخردلة بالاعتماد على الأيدى القوية ، بأن يخلق الله الحركة فى الجبل دون الخردلة[1] .

٢ ـ الشرع قد ورد فيه الأمر والنهى بالأفعال المتولدة والأفعال المباشرة . فإن الإيلام بالضرب والطعن والقتل فى الجهاد مع الكفار ، كلها أمور مأمور بها على جهة الندب أو الوجوب . وإيلام مالا ينبغى إيلامه منهى عنه . فلولا تعلق هذه الأفعال بالقدرة الحادثة ، لما حسن التكليف بها والحث عليها ؛ كما لا يحسن التكليف بإيجاد الجواهر والألوان التى ليست مباشرة بالقدرة ، فهى بواسطة[2] .

٣ ـ المدح والذم : نرى العقلاء يستحسنون المدح والذم فى أمثال هذه الأفعال . كما يحكمون باستحقاق الثواب والعقاب . وهذا إن دل على شىء فإنما يدل على أنها من فعل العبد[3].

٤ ـ العبد مطالب من ربه تعالى بالطاعة . ويستحيل فى العقول أن يطالب العبد بما لا يقع منه . وإذا كان كل فعل واقعاً بقدرة الله ، وليس للعبد من إيقاع المقدور شىء ، فما معنى الطلب إذن ؟ وما معنى المطلوب ؟ وما الفرق بين مطالبة العبد بألوانه وأجسامه ، وبين مطالبته بأفعاله[4] ؟

٥ ـ من الإسناد الحقيقى لا من المجاز ، أننا ننسب الفعل إلى العبد دون الله . كقولنا حمل فلان الثقيل وآلم زيداً بالضرب . وهذا يدل على أن الفعل منه[5]

وهكذا يحاول المعتزلة الدفاع عن آرائهم ، مبينين أنه من الشىء الطبيعى ومن المعقول أن ننسب أفعال الإنسان إليه بحيث تكون هناك علاقة بين الأسباب ومسبباتها ، ومبينين أن كل فرد يعتقد بهذا ، وليس من المناسب أن يعتقد بغيره . يقول الخياط : لا أعلم أحداً موحداً ولا ملحداً إلا وقال إن فى هذا العالم

---

(١) المواقف للإيجى جزء ٨ ص ١٦٠ ، وأيضاً : التمهيد للباقلانى ص ٢٩٩ ـ ٣٠٠ .
(٢) المواقف جزء ٨ ص ١٦١ .
(٣) المصدر السابق جزء ٨ ص ١٦١ .
(٤) الإرشاد للجوينى ص ٢٠٣ .
(٥) المواقف جزء ٨ ص ١٦١ .

أشياء خفيفة إذا خليت وما طبعت عليه . علت كالنار والدخان وما أشبههما ، وأشياء ثقيلة من شأنها الهبوط ، إذا خليت وما هى عليه ، تركت كالحجر وما أشبهه وأن الحى يتحرك من ذات نفسه . والميت يحركه غيره . وهذا قول الناس أجمعين (١) .

ثالثاً — نص لأحد رجال المعتزلة :

يقول القاضى عبد الجبار المعتزلى فى كتابه « المحيط بالتكليف » (٢) (جمع الحسن بن أحمد بن متويه) مايلى (٣) :

الكلام فى التولد .

باب فى أن المتولد كالمباشر من أنه فعل للعبد .

اختلف الناس فى كيفية إضافة الأفعال إلى فاعلها ضروباً من الاختلاف ففيهم من قال : لا فعل للعبد إلا ما يحل قلبه من الإرادة ، وربما أضاف بعضهم إليها الفكر وجعلوا ما يوجد فى جوارحه وأبعاضه وأطرافه ليس بفعل له من الحركات ونحوها . هذا هو المحكى عن الجاحظ وثمامة . ثم اختلفوا ، فجعل ثمامة ماعدا الإرادة حدثاً لا محدث له ، وجعل الجاحظ ماعداها مما يقطع طباعاً ، وأنه لا يقع باختياره إلا الإرادة . وقال بعضهم : إن كل ما جاوز غير حيز الإنسان ، فهو من خلق الله تعالى بإيجاب الخلقة . بمعنى أن طبع الأجسام على حد تندفع أو تذهب . وهذا محكى عن النظام .

وأما معمر فإنه يقول : إن المتوالدات أجمع . وكذلك جميع الأعراض فهى فعل الأجسام الموات بطباعها ولا فعل لله إلا نفس المحل ولا للعبد عنده فعل سوى الإرادة . وذهب بعضهم إلى أن الذى يوجد فى حيز الإنسان هو فعله دون ما تعداه ووجد فى حيز غيره . وجعلوا ما تعداه مما تفرد — جل وعز — به وهذا هو مثل مذهبه المجبرة فى قولهم بالكسب ، وقد حكى نحوه عن صالح

---

(١) الانتصار ص ٤٠ .

(٢) حققه عمر السيد عزمى وراجعه الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى .

(٣) ص ٣٨٠ — ٣٨١ .

قبة . وقال بعضهم : بل كل ما يحدث عند فعل من جهتنا فهو من . فعلنا ؛ حتى جعلوا اللون والطعم والإدراك والعلم وغيرها فعلا لنا على طريقة كثير من البغداديين ، فهذه مذاهب الناس فى الأفعال المتولدة .

والذى عندنا أن كل ما كان سببه من جهة العبد ، حتى يحصل فعل آخر عندى وبحسبه واستمرت الحال فيه على طريقة واحدة ، فهو فعل العبد ، وما ليس هذا حاله ، فليس بمتولد عنه ولا يضاف إليه على طريق الفعلية ثم لا يجوز أن يحدث ولا محدث له ، ولعل الذى أدى الكل إلى ما قالوه ، هو أنهم زعموا أنه إنما يصلح أن يجعل الفعل فعلا للعبد أو لغيره ، على وجه يصح أن يفعله ويصح أن لا يفعله ، من دون واسطة ، فأما ما ليس يجوز أن لا يفعله بدلا من أن يفعله أو لا يجوز أن يتركه أو يفعل ضده فى حالة فليس يفعله ، ورأوا أنه عند وجود الإرادة وزوال العوارض لا بد من وجود المراد ، فأخرجوه عن كونه فعلا له ، وكذلك الفكر وما شاكله نحو الاعتماد وغيره من الأسباب التى لا تجوز عند وجوده ، إلا أن يوجد المسبب . فقالوا : فالذى يصلح أن يجعل فعلا له هو نفس الإرادة ، أو نفس الأسباب التى يفعلها فى نفسه دون غيره من الأفعال ، فإذا بينا أن الذى دل على أن السبب فعله يقتضى أن المسبب فعله ، أو ذكرنا فيه ما يخصه من الدلالة ، فقد استقام ما أردناه ، وبطلت هذه المذاهب والأصل فى هذا الباب أنا إنما نثبت المبتدأ فعلا لنا لوقوعه بحسب أحوالنا ودواعينا ، وهذا قائم فى المتولد ، لأن الكلام والكتابة والآلام وغيرها ، تقع بحسب ما نحن عليه من الأحوال ، فيجب أن تكون أيضاً فعلنا ، ولو جوزنا والحال هذه ، أن لا يكون ذلك فعلا لنا ، لجوزنا مثله فى نفس الإرادة أو فى نفس الأسباب ، وإذا استمرت الطريقة فى الفعلين من الإرادة والمراد ومن السبب والمسبب ، فليس بأن نجعل الإرادة فعلنا دون المراد أولى من خلافه ، فيجب كونها جميعاً حادثين من جهتنا ، وليس يمكن أن يقال إنما صارت الإرادة وغيرها من الأسباب فعلا لنا لكونه مبتدأ فقط ، لأن فعل الغير أيضاً مبتدأ ، وليس بحادث من جهتنا ، لما لم يكن واقعاً بحسب أحوالنا ، فعرفنا أن الاعتبار بما قلنا دون ظيره .

رابعاً — رأى أهل الجبر :

لعلنا قد لاحظنا حتى الآن كيف ارتبط البحث فى العلاقة بين السبب والمسبب بموضوع القضاء والقدر ، بمعنى أن المعتزلة إذا كانوا قد ذهبوا إلى تأكيد القول بحرية الإرادة الإنسانية ، فإن هذا الرأى يرتبط بقولهم بتلازم الأسباب والمسببات .

وإذا كان الأشاعرة قد قالوا بفكرة الكسب حين بحثهم فى مشكلة الحرية ، فإن هذا القول — كما سنرى — قد ارتبط برأيهم فى العلاقة بين الأسباب والمسببات .

وما يقال عن المعتزلة والأشاعرة ، يقال أيضاً عن الجبرية . فإذا كان أهل الجبر يقولون إن الله هو الذى يخلق فينا الأفعال ، فإن هذا يترتب عليه قطعاً إنكار العلاقات الضرورية بين سبب ومسبب فى مستوى هذا العالم الذى نعيش فيه .

فأصحاب جهم بن صفوان وهو من الجبرية الخلص ، قد ذهبوا إلى أنه لا قدرة للعبد أصلا لا مؤثرة ولا كاسبة ، بل هى بمنزلة الجمادات فيما يوجد منها[1] وإذا نسبت الأعمال إلى المخلوقين ، فإنما تنسب مجازاً كما يقال زالت الشمس ودارت الرحى وجرى الماء [2] إلخ . .

---

(١) التهانوى : كشاف اصطلاحات الفنون — جزء ١ ص ٢٨٣ من الطبعة الجديدة .

(٢) الشهرستانى : الملل والنحل جزء ١ ص ٨٦ — ٨٧ وأيضاً : عبد القاهر البغدادى : الفرق بين الفرق ص ١٢٨ .

الفصل الثانى

الأشاعرة ونقدهم للفرق المخالفة لآرائهم

ويتضمن هذا الفصل العناصر والنقاط الآتية :

أولاً : مقدمة .

ثانياً : نقد الأشاعرة لأصحاب الطبائع .

ثالثاً : نقد الأشاعرة للفلاسفة .

رابعاً : نقد الأشاعرة للمعتزلة .

خامساً : رأى الأشاعرة .

سادساً : نص لأحد رجال الأشاعرة .

« لما كان علم الكلام[1] يقصد به نصرة آراء قد اعتقد فيها أنها صحاح ، عرض لأصحابه أن ينصروها بأى نوع من أنواع الأقاويل اتفق ، سوفسطائية كانت ، جاحدة للمبادئ الأول ، أو جدلية أو خطبية أو شعرية . وصارت هذه الأقاويل عند من نشأ على سماعها من الأمور المعروفة بنفسها ، مثل إنكارهم وجود الطبائع والقوى ورفع الضروريات الموجودة فى طبيعة الإنسان ، وجعلها كلها من باب الممكن ، وإنكار الأسباب المحسوسة الفاعلة وإنكار الضرورة المعقولة بين الأسباب والمسببات » .

[ابن رشد : تفسير ما بعد الطبيعة — المجلد الأول ص ٤٣ — ٤٤]

---

(١) يقصد به أساساً آراء الأشاعرة .

الفصل الثاني

الأشاعرة ونقدهم للفرق المخالفة لآرائهم

أولا — مقدمة :

نستطيع أن نقول إن الدارس لكتب الأشاعرة ، يرى أنهم لم يكتفوا بتقرير مذهبهم والدفاع عن آرائهم ، بل إننا نراهم يفيضون فى نقد آراء الفرق المخالفة لهم ؛ وهذا يعد شيئاً طبيعياً ، إذ أن القول برأى فى الآراء فيه اختلاف عن الآراء الأخرى ، لا بد أن يحتوى على الرد والنقد لآراء تتجه اتجاها مختلفاً عنه .

ولهذا نجد عند الأشاعرة قسماً نقدياً يتمثل فى نقد أصحاب الطبائع ونقد الفلاسفة ونقد الأشاعرة ، ثم نجد عندهم أيضاً جانباً إيجابياً يتمثل فى دفاعهم عن موقفهم الذى مالوا إليه وأكدوا على القول به .

وقبل أن نشير إلى موقفهم النقدى ثم نعرض لبيان مذهبهم ، نود أن نقول إن منهم أو من أهل السنة بوجه خاص[1] ، من يرى أن اعتقاد الناس فى الأسباب العادية ، أى ثبوت التلازم بين أمر وأمر وجوداً وعدماً بواسطة التكرر ، على أربعة أوجه :

١ — الاعتقاد بقدمها واستقلالها بالتأثير فى طباعها ، أى حقائقها ، من غير تدخل من الله تعالى . وهذا — فيما يزعمون — مذهب كثير من الفلاسفة والطبائعيين .

٢ — الاعتقاد بحدوثها وتأثيرها فيما قارنها ، لكن ليس فى طباعها ، وإنما هو بخلق الله تعالى فيها قوة مؤثرة ، ولو نزعها منها وهؤلاء مبتدعة .

٣ — الاعتقاد بحدوثها وعدم تأثيرها فيما قارنها ، لا بطبعها ولا بقوة جعلت فيها ، بل بملازمتها لما قارنها وعدم تخلفها . وهذا الاعتقاد — فيما يرون —

---

(١) السنوسى : المقدمة فى أصول الدين ص ١٠٩ — ١١١ — ١١٣ .

يؤدى بصاحبه إلى الكفر ، لأنه يستلزم إنكار معجزات الأنبياء وإنكار ما أخبروا به من أحوال الميت والقبر والآخرة ؛ لأن ذلك كله من باب خوارق العادات التى تخلفت فيها الأسباب العادية عما يقارنها .

٤ ــ الاعتقاد بحدوث الأسباب العادية وعدم تأثيرها فيما قارنها لابطبعها ولا بقوة جعلت فيها ، بل لأن الله جعلها إمارات ودلائل على ما شاء من الحوادث من غير ملازمة عقلية بينها وبين ما جعلت دليلاً عليه . ولهذا صح أن يخرق الله العادة فيها لمن شاء وفى أى وقت شاء . وهذا الاعتقاد ــ فيما يقولون ــ هو الحق والقائلون به هم المؤمنون وأهل السنة .

ثانياً ــ نقد الأشاعرة لأصحاب الطبائع :

يمكننا القول ــ اعتماداً على ما يذكره الخياط[1] ــ أن أهل الطبائع هم الذين يؤكدون على القول بوجود طبيعة ثابتة لكل شىء، بمقتضاها يصدر فعله . فالخياط يذكر أنهم يرون أن المطبوع على أفعاله لا يكون منه إلا جنس واحد من الأفعال . كالنار التى لا يكون منها إلا التسخين ، والثلج الذى لا يكون منه إلا التبريد ، وأن من تكون منه الأشياء المختلفة ، هو المختار لأفعاله ، لا المطبوع عليها .

وقد وجه الأشاعرة نقدهم إلى أصحاب الطبائع فى عدة زوايا . وسنرى بعد تلخيص موقفهم وعرضه فى عناصر محددة ، أن هذا النقد فى جانبهم يعد من أكثر زواياه متهافتا وتتخلله المعاندة التى لا تفيد . وهذا كله إن دل على شىء ، فإنما يدل على ضيق أفقهم ، وأنهم يديرون أقوالهم حول أسس واهية قد لا تستحق من الدارس مجرد الالتفات إليها .

١ ــ يرى الأشاعرة أن ما ينادى به أصحاب الطبائع ، من أنهم يعلمون حساً واضطراراً أن الإحراق والإسكار الحادثين عن حرارة النار وشدة الشراب ، يعد جهلاً عظيماً . وذلك أن الذى نشاهده ونحسه إنما هو تغير حال الجسم عند تناول الشراب ومجاورة النار وكونه متغيراً عما كان عليه فقط . أما العلم بأن هذه الحال الحادثة المتجددة من فعل من ، فإنه غير مشاهد ، بل مدرك بدقيق الفحص والبحث . فمن قائل إنه فعل قديم مخترع قادر ، وهو الحق الذى نذهب إليه . ومن قائل إنه

(١) الانتصار ص ٢٣ .

من فعل الإنسان الذى جاور النار وتناول الشراب ومتولد عن فعله الذى هو سبب الإحراق والإسكار . ومن قائل إنه من فعل الطبع فى الجسم . ومن قائل بأن الطبع عرض من الأعراض . وهذا التخبط — فيما يرى الباقلانى — يدل على فساد فكرتهم[1] .

ومن الواضح أن هذا النقد من جانب الأشاعرة يعد خاطئاً فى أكثر زواياه . ولا ندرى من جانبنا أين التخبط الذى يقول به الباقلانى . كل ما يوجد هو خلاف حول تفسير العلاقة بين السبب والمسبب . وهذا الخلاف لايعد تخبطاً فيما يزعم الباقلانى ، بل محاولة للوصول إلى التفسير الصحيح .

٢ — لو جاز وقوع بعض الحوادث مثل الشبع والرى والصحة والسقم وغيرها ، من طبع ليس بحى ولا قادر ولاقاصد . لأدى هذا إلى وقوع الإرادة والنظر والكتابة عن طبع ليس بحى ولا قادر ولا عالم . ولو جاز استغناء بعض الحوادث عن محدث ، لجاز غنى سائرها عن ذلك . فلما كان جهة تعلق الإرادة بفاعل حى قادر ، هى كونها فعلاً محدثاً دون كونها إرادة ، ثبت أن سائر الحوادث المشاركة للإرادة فى صفة الحدوث محتاجة إلى ما يحتاج إليه الإرادة من فاعل حى قادر[2] .

٣ — لو كان الإسكار والشبع والرى ونماء الزرع حادثاً عن طبع الشراب والطعام والسقى والتسميد وشدة الشمس ، لوجب أن تزداد هذه الأمور طالما أن الأجسام محتملة لها عند وجود أمثال ما أوجب ذلك وتناوله . فمن الواجب أن يزيد الزرع وينمو ، وإن بلغ حد النهاية فى مستقر العادة ، إذا أديم سقيه وأكثر تسميده وإظهاره للشمس حتى يزيد بذلك أبداً وينمو ، وأن توجد له هذه الأمور فى غير زمان الزرع كما توجب ذلك فى وقت عادة خروجه . وإذا علمنا أن السقى والتسميد يؤدى إلى تلفه بعد أن يبلغ مقداراً ما ، وأنه لا يوجب له ذلك فى غير زمان نمائه ، استدللنا على سقوط ما قاله أصحاب الطبائع . فلو أن الإنسان مثلاً أكل وشرب فوق شبعه وطاقته ، لم يحدث له أبداً من الشبع والرى مثل ما يحدث له عند الحاجة إلى تناول الطعام والشراب ، بل إن ذلك ينقلب عليه ضرراً وألماً . وإذا

---

(١) التمهيد ص ٤١ — ٤٣ .

(٢) المصدر السابق ص ٤١ .

كان هذا هكذا ، وجب بطلان ما قالوه ، وفسد أن تكون الطبائع التى هى فى هذه الأشياء بزعمهم موجبة لهذه الأمور [١].

هذه أوجه نقد متكلم أشعرى وهو الباقلانى ، لمذهب أهل الطبائع ولعل المطلع على هذه الوجوه من النقد ، يلاحظ تماماً ما انطوت عليه من مغالطات لا حصر لها. وأهمها — فيما نرى — بالإضافة إلى ما سبق أن ذكرناه ، أن أصحاب الطبائع إذا كانوا — كما لاحظنا — يركزون على تحديد خصائص ثابته لأفعال كل شىء ، فإنهم يعلمون تمام العلم أن هذه الخصائص تقوم على أسباب محددة ثابتة . إذ من الأفكار الأولية عندهم أن زيادة الشبع والرى إلى درجة تزيد على حاجة الجسم ، تؤدى إلى ضرر بالجسم ، أى تنقلب ضداً لهذا الجسم . فالأجسام عندما تأخذ حاجتها من الماء مثلاً ، فإن هذا يقوم على خصائص ثابتة للجسم وخصائص محددة للماء . ولا بد من القول بالعلاقة بينهما ، تلك العلاقة التى تظهر تماماً إذا عرفنا خصائص كل من الجسم والماء . فإذا كان أصحاب الطبائع يذهبون إلى هذا ، فإن نقد الأشاعرة لهم يعد نقداً لا أساس له .

هذا بالإضافة إلى أن أصحاب الطبائع يدركون تماماً أن زرع نوع ما من المحاصيل فى غير زمنه يؤدى إلى عدم نموه ، طالما أن العلاقة ثابتة محددة بين الجو مثلاً ، وبين هذا النوع من المحاصيل . فلماذا إذن ينقدهم الأشاعرة .

إن هذا النقد إن صدر عن شىء ، فإنما صدر عن أسس واهية بحيث إننا نتعجب كيف يصدر هذا النقد عن أناس يزعمون أن مذهبهم هو وحده دون غيره ، مذهب أهل الحق ويجاهرون بذلك بحيث يملأون الدنيا صياحاً وضجيجاً . وبرغم ذلك ، فإننا لا نعدم وجود أنصار ومؤيدين لهم يتبنون مذهبهم ويؤيدون كل ما فيه ، برغم أن أكثر ما فيه ، هو من ذلك النوع الذى كشفناعنه .

ثالثاً — نقد الأشاعرة للفلاسفة :

يستدل الفلاسفة — فيما يذكر عنهم الإيجى [٢] — على رأيهم فى السببية بأدلة منها :

---

(١) المصدر السابق ص ٤٢ .

(٢) المواقف جزء ٤ ص ١٢٨ وما بعدها .

١ — عندما نشاهد الماء يوجب البرودة ، والنار توجب السخونة ، نقطع بأن طبيعة النار غير طبيعة الماء ضرورة . إذ أن اختلاف الأثر وتعدده يدلنا على اختلاف المؤثر وتعدده . ومن هنا يظهر أن كلما تعدد المعلول تعددت العلة ، وينعكس بعكس النقيض إذ أنه كلما اتحدت العلة اتحد المعلول .

٢ — لو كان الواحد الحقيق مصدراً لأثرين ك (ا) ، (ب) مثلاً ، لكان مصدراً ل (ا) ولما (ليس ا) ، لأن (ب) ليست (ا) ولكان أيضاً مصدراً ل (ب) ولما (ليس ب) ، وهذا تناقض .

٣ — لابد من الاعتقاد بالإيجاب الذاتى ، بمعنى أن الأشياء المادية تفعل أفعالها لا عن إمكان واختيار ، بل بطريق العلة أو الطبيعة .

وإذا كانت هذه بعض أدلة الفلاسفة التى يحاولون عن طريقها رد كل شىء إلى أسبابه المحددة والضرورية ، فإن الأشاعرة — وهم الذين تحمل آراؤهم طابع الجدل والمغالطة إلى حد كبير — قد نقدوا هذه الأدلة .

فهم يردون على النقطة الأولى بقولهم إن الاستدلال على تغاير طبيعتى الماء والنار إنما هو بالتخلف لا بالاختلاف والتعدد . فإننا لما رأينا ناراً ولا برد معها كما كان مع الماء ، ورأينا ماء ولا حر معه كما كان مع النار ، علمنا بتخلف أثر كل منهما أنهما مختلفان . إذ لو تساويا لا متنع تخلف الأثر . فلو رأينا آثاراً مختلفة متعددة بلا تخلف ، لم يمكننا الاستدلال بها على اختلاف المؤثرات وتعددها ، بل هذا هو المتنازع فيه [١] .

ويردون على النقطة الثانية بقولهم : إننا لا نسلم أن فى صدور (ا) وصدور (لا ا) تناقض ، فإن نقيض صدور (ا) هو (لا صدور ا) ، وأما صدور (لا ا) ، أى صدور (ب) فلا يناقضه . وإن قيل إن التناقض لازم ، لأن الجهة التى هى مصدراً ل (ا) ، إن كانت مصدراً (لغيرا) ، صدق أن هذه الجهة ليست مصدراً ل (ا) ، فيصدق أن هذه الجهة مصدراً ل (ا) وغير مصدر ل (ا) وهما متناقضان ، قلنا إنما يتناقضان لو كان الزمان فيهما متحداً ، وهو ممتنع [٢] .

(١) المصدر السابق جزء ٤ ص ١٣١ — ١٣٢ .
(٢) المصدر السابق جزء ٤ ص ١٣٢ — ١٣٣ .

أما النقطة الثالثة فإنهم يردون عليها أيضاً . فإذا كان الفلاسفة — كما سبق أن أشرنا — يذهبون إلى أن هناك إيجاباً ذاتياً ، أى يعتقدون بأن الله سبب فى وجود الممكنات لا بالاختيار ، بل بطريق العلة أو الطبيعة . إذا كان الفلاسفة يذهبون إلى هذا ، فإن أهل السنة يرون أنه لا إشكال فى كفر من يعتقد هذا ، لأن من لازمه إنكار القدرة والإرادة الأزليتين ، ومن لازمه قدم العالم ، وتكذيب القرآن فى قوله تعالى : « وربك يخلق ما يشاء ويختار »[1] .

رابعاً — نقد الأشاعرة للمعتزلة :

إذا كان الأشاعرة قد نقدوا آراء الفلاسفة الذين يعتقدون بالتلازم الضرورى بين الأسباب ومسبباتها ، فإنهم فى القسم النقدى من دراستهم لموضوع السببية ، قد اهتموا أيضاً بالرد على المعتزلة فيما يتعلق بفكرة التوليد ، التى سبق أن أشرنا إليها . وقد نقدوا هذه الفكرة فى عدة وجوه ، يهمنا الآن الإشارة بإيجاز إلى أهمها .

١ — يلزم عن التوليد إما اجتماع قادرين مستقلين على مقدور واحد ، وإما الترجيح بلا مرجح . وذلك لأنه إذا التصق جسم بكف قادرين ، وجذبه أحدهما ودفعه الآخر فى زمان جذبه إلى جهة ، فإن قلنا إن حركة ذلك الجسم ، وهى واحدة بالشخص ، تولدت من حركة اليد . فإن هذه الحركة لا تخرج عن كونها إما بالحركتين معاً أى بالدفع والجذب معاً ، فيلزم مقدور بين قادرين مستقلين بالتأثير ، وهذا مستحيل ، وإما بأحدهما فقط ، وهو تحكم محض معلوم بطلانه[2] .

٢ — القول بالتوليد — فيما يقول الجوينى[3] يجر على معتقده فضائح تأباها العقول ويدرك فسادها بالبداية . وذلك أن من رمى سهماً ثم اخترمته المنية قبل اتصال السهم بالرمية . ثم اتصل بها وصادف حياً ، ولم يزل الجرح سارياً ، إلى الإفضاء إلى زهوق الروح فى سنين ، وكل ذلك بعد موت الرامى ، فهذه السرايات

---

(١) المقدمة فى أصول الدين للسنوسى ص ١١٥ .

(٢) المواقف للإيجى جزء ٨ ص ١٥٩ .

(٣) الإرشاد ص ٢٣٣ .

والآلام أفعال للرامى ، وكل ذلك بعد موت الرامى وقد رمت عظامه . ولا مزيد فى الفساد على نسبة قتل إلى الميت .

ومن الواضح — فيما يبدو لنا — أن هذا القول من جانب الجوينى إنما هو من قبيل الخيال كما يحفل بالمتناقضات التى لا حصر لها . ومن الغريب أن يكون قول كهذا القول ، واقعاً فى سطور قليلة ، محتوياً على هذه الأخطاء . ولكن هكذا يقرر الأشاعرة قضاياهم التى يحاولون صبغها بمسحة فلسفية جاهلين أو متجاهلين ، أن الفلسفة أسمى من أقوالهم هذه وما يدور مدارها .

٣ — ما وصفه المعتزلة بكونه متولداً . لا يخلو إما أن يكون مقدوراً أو غير مقدور . فإن كان مقدوراً كان ذلك باطلا من وجهين :

أحدهما : أن السبب على أصولهم موجب للمسبب عند تقدير ارتفاع الموانع . فإذا كان المسبب واجباً عند وجود السبب أو بعده ؛ فينبغى أن يستقل بوجوبه ولا يستغنى عن تأثير القدرة فيه[1] .

ثانيهما : أن المسبب لو كان مقدوراً ، لتصورنا وقوعه دون توسط السبب والدليل على ذلك أنه حين يقع بقدرة الله تعالى ، ولم يتسبب العبد فيه . فإنه يقع مقدوراً له تعالى من غير افتقار إلى توسط سبب .

وإذا كان القول بأن المتولد يكون مقدوراً ، يعد باطلاً ، فلم يبق بعد ذلك — فيما يرى الأشاعرة — إلا الحكم بكون المتولد غير مقدور . وإذا قضى بذلك قاض كان مصرحاً بأنه ليس فعلاً لفاعل السبب . فإن شرط الفعل كونه مقدوراً للفاعل . وإذا جاز ثبوت فعل لا فاعل له ، جاز أيضاً المصير إلى أن ما نعلمه من جواهر العالم وأعراضه ليست فعلاً لله ، ولكنها واقعة عن سبب موجب لما عداه ، وذلك خروج عن الدين وانسلال عن مذهب المسلمين[2] .

وهكذا يحاول الأشاعرة فى هذه النقطة الثالثة نقد فكرة « المتولد » عن طريق دحض كونه مقدوراً أو كونه غير مقدور ، حتى ينتهى بهم هذا الدحض إلى أنه لا مفر من إرجاع الأمر كله إلى الله . دليل هذا ما يذهب إليه الباقلانى حين يرى

---

(١) المصدر السابق ص ٢٣١ ، وأيضاً : التمهيد للباقلانى ص ٢٩٦ — ٢٩٨ .

(٢) الإرشاد ص ٢٣٢ .

أن الألم الموجود عن الضرب والكسر الحادث عن الزج وذهاب الحجر الموجود عند الدفعة وغير ذلك من الحوادث الموجودة عند وجود حوادث أخر ، لا تعد كسباً للضارب الدافع على جهة التولد ، بل هي مخترعة لله وغير كسب لأحد من الخلق ، أي أن الله تعالى ينفرد بخلقها[1] .

خامساً — رأى الأشاعرة :

لعلنا قد لاحظنا حتّى الآن كيف أن الأشاعرة قد اهتدوا فى القسم النقدى من دراستهم لمشكلة السببية والعلية بالرد على آراء أصحاب الطبائع والفلاسفة والمعتزلة

والدارس لردهم على هذه الآراء يدرك تمام الإدراك أنهم لم يكونوا يهتمون كثيراً بمناقشة أفكار من ردوا عليهم بقدر اهتمامهم بمجرد الدوران حول فكرتهم بحيث يكون هذا النقد مصبوغاً إلى حد كبير بصبغة الإعلان عن فكرتهم . أى تسليط الأضواء حول فكرتهم بحيث تكون ما عداها من أفكار أفكاراً خافتة شاحبة . وهذا أسوأ مانجده فى آرائهم النقدية . بمعنى أن اعتقادهم بفكرتهم والإيمان بها إيماناً مطلقاً ، جعلهم لا يحاولون بيان عناصر الحق فى مذاهب مخالفيهم ، بل حجبوا ما فيها من أفكار صحيحة ، حتّى تكون فكرتهم هى وحدها — فيما يظنون — الفكرة الصائبة الصحيحة .

نود الآن أن نعرض لمذهبهم فى هذا المجال وكيف دافعوا عن آرائهم . ذهب الأشاعرة إلى أن جميع الممكنات مستندة إلى الله سبحانه ابتداء بلا واسطة ، وأنه تعالى قادر مختار ، فلا يجب عنه صدور شيء منها .

وعلى أساس هذه الفكرة قالوا إنه لا علاقة بين الحوادث المتعاقبة، إلا بإجراء العادة ، وذلك بخلق بعضها عقيب بعض ، كالإحراق عقب مماسة النار ، والرى بعد شرب الماء . فليس للمماسة والشرب مدخل فى وجود الإحراق والرى ، بل الكل واقع بقدرته واختياره تعالى . فله أن يوجد المماسة بدون الإحراق ، وأن يوجد الإحراق بدون المماسة ، وكذلك الحال فى سائر الأفعال . وإذا تكرر صدور فعل منه ، وكان دائماً أو أكثرياً ، يقال إنه فعله بإجراء العادة وإذا

---

(١) التمهيد ص ٢٩٦ .

لم يتكرر أو تكرر قليلاً ، فهو خارق للعادة أو نادر . ولو أجرى الله العادة بأن يفعل الألم الشديد العظيم عند الضرب اليسير ، ولا يفعل الألم العظيم الكثير عند شدة الضرب ، بل يفعل ماينافيه من اللذات ؛ لوجب أن يكون الضرب اليسير مولداً لعظيم الألم ، وشديدة مولداً ليسير الألم[١] .

معنى هذا أن السبب عندهم لايصدر عن السبب ، وإنما يصدر المسبب عند وجود السبب ، وكأنه لا توجد أية خصائص ثابتة محددة للأشياء ! !

يدلنا على هذا ما يقوله السنوسى : « فشرك الأسباب العادية سببه عمى البصيرة ، والاغترار بما ظهر للحس من اقتران حادث بحادث ودورانه معه وجوداً وعدماً على ما شاء المولى ، كدوران طبخ الطعام مع قربه من النار مثلاً ، وستر العورة مع لبس الثوب . . . فاعتقد الناظر فى ذلك ، إذا كان أعمى البصيرة ، أن ذلك السبب العادى هو الذى أثر فى وجود ما اقترن معه ، وأنه ليس من فعل المولى»[٢] .

ونود أن نشير إلى أن هذا الرأى يرتبط بمذهب الأشاعرة فى الجوهر الفرد . نوضح ذلك بالقول بأنهم إذا كانو — فيما سبق أن أشرنا — قد حاولوا إثبات قدرة الله التى لا حد لها ، فإن هذا يرتبط تماماً بنظريتهم فى أن الجواهر ممكنة لا ضرورية كما أن الأعراض التى تلحقها والأجسام التى تتألف منها ممكنة أيضاً . وهى كلها من خلق الله ، الذى يخلق الجوهر الفرد ، كما يخلق الأعراض والأجسام .

ومن هنا لا تكون فى الطبيعة قوانين حتمية ، طالما أن ائتلاف الذرات وتعاقب الأعراض عليها ، أمران نسبيان ذاتيان لا يحصلان عن طبيعة الجوهر ولا عن طبيعة الأعراض . بل عن إرادة الله الذى هو الحق المطلق .

كما لا توجد علل ثانوية ، إذ لا توجد قوانين للطبيعة . فالله يؤثر دائماً تأثيراً مباشراً فى كل جوهر فرد[٣] .

---

(١) الإرشاد للجوينى ص ٢٤٣ ، التمهيد للباقلانى ص ٣٠٠ — ٣٠١ .

(٢) المقدمة فى أصول الدين ص ٩٣ .

(٣) 1 – O'leary : Arabic thought and its place in history P. 216.

وأيضاً : جوتييه : المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية ص ١٦٧ من الترجمة العربية .

ونود أن نشير إلى أن المعتزلة قد أدركوا التناقض بين القول بخلق الجواهر والأعراض فى كل لحظة ، =

وإذا كان الله يؤثر بطريقة مباشرة ، فإن إرادته تعد مطلقة غير مقيدة بضروريات أو قوانين . فكل شيء ممكن بالنسبة له ، وكل تغير وكل حركة مصدرهما الله . فهو يخلق العالم من العدم ، بحيث لا يكون هناك ما نسميه « بالعلة المادية »(١) .

معنى هذا أن نفي القاعدة السببية يعد مبدأ من مبادئ الأشاعرة ، بدليل ذهابهم إلى أن الله إذا أراد تغيير النظام الذي يبدو لنا في الكون ، لاستطاع ذلك ، وبدل العادة ، وخلق عرضاً بدلاً من عرض آخر . وهذا يؤدي بدوره إلى حدوث معجزة ، إذ المعجزة ماهي إلا خرق للعادة .

وبدليل عدم تسليمهم بالعلية والمعلولية فما سوى ذاته تعالى . فضلاً عن أن يكون بطريق الإيجاب واللزوم العقلي لا للموجود ولا للحال فعدم العلية للأحوال ظاهر لعدم قولهم بالحال . وأما عدم العلية للموجود . فلاستناد الموجودات كلها عندهم إليه تعالى ابتداء(٢) .

وأيضاً بدليل إنكارهم أن تكون هناك علة خالقة أو فاعلة على سبيل الاستقلال التام سوى الله تعالى . بمعنى أن كل شيء ممكن بالنسبة له ، والله هو علته الوحيدة(٣) أي أن الله هو خالق الطبيعة وواضع نظامها ، ويستطيع متى شاء أن يغير مجراها ويوجد الأسباب من غير مسبباتها العادية(٤) .

هذه أدلة تنهض على نفيهم القاعدة السببية ، بمعنى عدم الاعتراف بالعلاقات

=وبين نظريتهم في حرية الإرادة ، وهذا هو أساس تقدمهم لنظرية خلق الذرات خلقاً مباشراً في كل لحظة . وانظر أيضاً :

M. Fakhry : Islamic occassionalism and its Critique by averroes and acquinas P. 42 47.

(١) Radhakrishnan : History of Philosophy vol I P. 192.

(٢) I — The notes of van den Bergh on the English translation of Tahafut Al Tahafut vol II P. 141 143.

وأيضاً : كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي مجلد ٢ ص ١٠٤٣ من طبعة كلكتا ، والمواقف للإيجي جزء ٤ ص ١٨٠ .

(٣) Quadri : La philosophie Arabe dans l'Europe medievale P. 205, and : Walzer (R.R.) : Article "Arabic philosophy" in Encylopaedia Britannica vol II P. 196.

(٤) دائرة المعارف الإسلامية — الترجمة العربية — مادة سبب — كتبها دي بور — مجلد ١١ — عدد ٦ — تعليق الدكتور محمد عبدالهادي أبوريده ص ٢٢٢ — ٢٢٣ .

الضرورة المحددة المعينة بين الأسباب ومسبباتها . وهم لهذا يؤكدون باستمرار عمل ما يسمونه « بالعلة الأولى » أما ما يسمى بالعلل القريبة ، فإنهم لا يعترفون بها ، أى أن ما يبدو من عمل العلل القريبة ، يعد من قبيل الوهم ، لأن الله هو الذى يخلقها ، كما يخلق ما يظهر لنا أنه من آثارها [١].

وهذه الأدلة التى تعبر عن فكرة الأشاعرة على وجه العموم فى العلاقات بين الأسباب ومسبباتها على هذا النحو الاحتمالى الإمكانى لا الضرورى اليقينى قد استفاد منها — كما سنرى — الغزالى ، استفادة كبيرة ، بحيث إن آراءه فى هذا المجال تعد تعبيراً عن آرائهم بصورة أو بأخرى .

سادساً — نص لأحد رجال الأشاعرة :

يقول القاضى أبو بكر محمد بن الطيب بن الباقلانى فى كتابه « التمهيد » [٢] :

فإن قال قائل : خبرونا عن الألم الموجود عند الضرب والكسر الحادث عند الزج وذهاب الحجر الموجود عند الدفعة والألم واللذة الحادثين عند الحكة وغير ذلك من الحوادث الموجودة عند وجود حوادث أخر . هل هى عندكم كسب للضارب الدافع على سبيل التولد أم مخترعة لله وغير كسب لأحد من الخلق ؟ قيل له : بل هى عندنا مما ينفرد الله تعالى بخلقها وليست بكسب للعباد .

فإن قال : ولم أنكرتم أن تكون من أفعال العباد واقعة منهم على سبيل التولد عن الأسباب التى يكتسبونها فى أنفسهم من الحركات والاعتمادات ؟ قيل له : أنكرنا ذلك لأجل أنه لو كانت هذه الحوادث اكتساباً للعبد ، لم تخل من أن يكون فاعلها من الخلق قادراً عليها أو غير قادر عليها . فإن كان غير قادر عليها ، صح وقوع جميع أفعاله منه ، وهو غير قادر عليها . لأنه ليس بعض الأفعال بالغنى عن كون فاعلها قادراً عليها بأولى من غنى سائرها عن ذلك . كما أنه لو جاز وأمكن وقوع بعض الأفعال لامن فاعل ، لجاز ذلك فى جميعها ، ولم يكن بعضها بالغنى

---

(١) مادة « الله » بدائرة المعارف الإسلامية - كتبها ماكدونالد — مجلد ٢ — عدد ٩ ص ٥٧٨ من الترجمة العربية .

(٢) حققه الأب رتشرد يوسف مكارثى اليسوعى تحقيقاً ممتازاً — بيروت — المكتبة الشرقية — عام ١٩٥٧ . والنص من ص ٢٩٦ إلى ص ٣٠٠ . وقد اختلفنا معه فى قراءة بعض الكلمات القليلة .

عن فاعل أولى من بعض . وإذا كان ذلك كذلك ، لم يجز أن يكون فاعل هذه الأمور من الخلق غير قادر عليها .

وإن كان الفاعل لها قادراً عليها ، فلا يخلو أن يكون قدر عليها فى حال وجودها أو فى حال وجود أسبابها التى تقدمتها . فإن كان قادراً عليها فى حال وجودها فلا يخلو أن يكون قدر عليها بالقدرة على سببها المتقدم على وجود المسبب ، أو بقدرة توجد معها فى حالها . فإن كان قادراً عليها بالقدرة على سببها ، وقد تكون مخالفة لأسبابها ، فسد ذلك من وجهين . أحدهما ما ذكرناه وبيناه قبل هذا الباب من استحالة تقدم القدرة على الفعل ووجودها مع عدمه وكونها قدرة على ما يوجد بعد وجودها . والوجه الآخر ما ذكرناه أيضاً سالفاً من استحالة تعلق القدرة المحدثة بمقدورين مثلين أو ضدين أو خلافين ليسا بضدين . وإذا فسد ذلك بما شرحناه ، استحال أن تكون هذه الحوادث مقدورة للعبد بالقدرة على ما هو عند القوم سبب لها .

وإن كان العبد قادراً على هذه الحوادث بقدرة تقارنها وتوجد معها وتكون قدرة عليها كالقدرة على المباشرة من الأفعال . بطل ذلك من وجوه على قولنا وقولهم ، فأما وجه بطلانه على قولنا ، فهو أنه لوصح أن يقدر القادر منا على هذه الحوادث بقدرة توجد معها ، لم يحتج مع وجود تلك القدرة عليها إلى وجود سبب لها تتولد عنه ، ولصح أن يفعلها بالقدرة مع عدم الأسباب . كما لا يحتاج فى كونه مكتسباً للمقدورات المباشرات من مقدوراته فى نفسه إلى وجود أسباب لها تتولد عنها . لأنه لا دليل يلجئ إلى ذلك ويوجبه مع وجود القدرة عليها ، كما أنه لا دليل يوجب أن لا يفعل العبد المباشرات من مقدوراته فى نفسه إلا بأسباب تتولد عنها كما أنه لا دليل أيضاً يوجب أن لا يفعل القديم ما قدر عليه إلا بأسباب تولده وتوجبه . وهذا يبطل كونها متولدة ويدخلها فى معنى المباشرة من الأفعال .

والوجه الآخر أنه لو كان الفاعل لهذه الأسباب قادراً عليها بقدرة تقارنها لصح أيضاً أن يقدر على أضدادها بدلا من القدرة عليها بقدرة تقارنها ، ويجب أن تصح قدرة العبد على تسكين الحجر والسهم وحبسهما متى لم يكن قادراً على تحريكهما ، وأن لا يصح خلوه من فعل الحركة والسكون فى جسم غيره ، إذا لم يكن ميتاً ولا عاجزاً

لأن من صحت قدرته على الشيء وقدرته على ضده ، لم ينفك من القدرتين جميعاً على الضدين، إلا بالعجز عنهما أو بالموت المخرج للميت عن صحة كونه قادراً على شيء أصلا . وفي العلم بأن العبد قد يخلو من القدرة على تحريك جسم غيره وتسكينه مع كونه حيًّا سليمًا غير عاجز .

ثم يقال لهم : ما الدليل على أن هذه الحوادث أفعال للعباد ؟ فإن قالوا : الدليل على ذلك أنا نجدها واقعة عند وجود هذه الأسباب وبمقدار قصد العبد إليها . وبحسب قدرته عليها وكونه تابعة فى الوجود لأسبابها . لأن الإنسان إذا أراد اليسير من إيلام غيره وحركته ، دفعه دفعًا يسيراً وضربه ضربًا رقيقًا . وإذا أراد الكثير من إيلامه وتحريكه ضربه الضرب الشديد . فكان عند ذلك الألم الكثير . وإذا قصد إلى ذهاب الحجر فى جهة منه ، دفعه فى تلك الجهة ولم يدفعه فى غيرها وكل هذا يدل على أن هذه الحوادث فعل للعبد الفاعل لما يكون عنده من هذه الأمور .

يقال لهم : لم قلتم ذلك وما دليلكم عليه ، ففي نفس هذا خالفناكم ؟ فلا تجدون فيه متعلقًا سوى الدعوى . . .

وكذلك لو أجرى العادة بأن يفعل الألم الشديد العظيم عند الضرب اليسير ، ولا يفعل الألم العظيم الكثير عند شديد الضرب ، بل يفعل ما ينافيه من اللذات ، لوجب أن يكون يسير الضرب مولداً لعظيم الألم وشديده مولداً ليسيره .

الفصل الثالث

الكندى ومشكلة السببية

ويتضمن هذا الفصل العناصر والنقاط الآتية :

أولاً : تقديم .

ثانياً : التفرقة بين الفعل الحقيقى والفعل بالمجاز .

ثالثاً : العلل الأربع .

الفصل الثالث

الكندى ومشكلة السببية

أولاً — تقديم :

حين ننتقل من بحث المتكلمين سواء كانوا معتزلة أو أشاعرة أو جبرية لمشكلة السببية . إلى فلاسفة كالكندى وابن سينا وابن رشد ، نلاحظ اختلافاً فى تحديد مجالات وأبعاد المشكلة .

فإذا كان المتكلمون . - كما سبق أن لاحظنا — قد أداروا بحوثهم حول العلاقات بين الأسباب ومسبباتها ، وهل هى ضرورية أم إمكانية احتمالية ترجع إلى الله ، كما ركزوا حول فكرة التولد التى قال بها المعتزلة ونقدها فريق آخر كالأشاعرة فى معرض ردهم على آراء المعتزلة وآراء الفلاسفة وآراء أهل الطبائع ، فإننا نجد فيلسوفاً كالكندى ، لا يدير بحوثه أساساً حول هذه الجوانب أساساً ، بل نجده -- متابعاً فى هذا أرسطو فى بعض الجوانب — يبحث فى علل وأسباب الموجودات قائلا إنها أربعة كما سنعرف بعد قليل .

ونود أن نشير إلى أن الكندى لم يترك لنا فصولا أو رسائل محددة معينة يبحث فيها موضوع السببية ، كما هو الحال عند ابن سينا وابن رشد ، بل إن آراءه حول هذا الموضوع تعد آراء متناثرة فى بعض رسائله وغاية فى الإيجاز .

هذا بالإضافة إلى أننا سنلاحظ عنده خلطاً بين مجال ميتافيزيقى ومجال فيزيقى ، ونوعاً من التأثر بالفكر الكلامى الجدلى ، مما يجعل فكرته عن السببية فكرة مضطربة فى بعض جوانبها وزواياها .

ثانياً — التفرقة بين الفعل الحقيقى والفعل بالمجاز :

لو رجعنا إلى رسائل الكندى التى بين أيدينا ، نجد أن أهم رسالتين تمسان هذا الموضوع من بعض زواياه ، هما رسالته فى « الفاعل الحق الأول التام والفاعل الذى هو بالمجاز » ، ورسالته « فى الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد » فى الرسالة الأولى ، نجد أن موضوع السببية عنده يتبلور حول التفرقة بين فعل

حقيقى وفعل بالمجاز . وينقسم الفعل الحقيقى إلى أول وثان ، كما ينقسم النوع الثانى من الفعل إلى أول وثان أيضاً .

فالفعل الحقيقى الأول عبارة عن تأييس الأيسات عن ليس ، أى إيجاد الموجودات من العدم . ويعتبر الكندى هذا الفعل لله تعالى الذى هو غاية كل علة ، « فإن تأييس الأيسات عن ليس ، ليس لغيره[١] » ، ويسمى هذا الفعل باسم الإبداع ! أما الفعل الحقيقى الثانى ، وهو الذى يلى هذا الفعل ، فهو أثر المؤثر فى المؤثَّر فيه .

وفاعل هذا الفعل لا يتأثر — فيما يرى الكندى — بأى نوع من أنواع التأثر ، أى يفعل مفعولاته من غير أن ينفعل هو إطلاقاً . إنه « البارى، فاعل الكل ، جل ثناؤه »[٢] .

هذا عن الفعل الأول ، أى الفعل الحقيقى بقسميه أما الفعل الثانى ، أى جميع مخلوقات الله ، فإنها تسمى فاعلات بالمجاز ، لا بالحقيقة . يقول الكندى « أعنى أنها كلها منفعلة بالحقيقة ، فأما أولها فعن باريه تعالى وبعضها عن بعض . فإن الأول منها ينفعل ، فينفعل عن انفعاله آخر ، وينفعل عن انفعال ذلك آخر . وكذلك حتى ينتهى إلى المنفعل الأخير منها . فالمنفعل الأول منها يسمى فاعلا بالمجاز للمنفعل عنه ، إذ هو علة انفعاله القريبة وكذلك الثانى ، إذ هو علة الثالث القريبة فى انفعاله ، حتى ينتهى إلى آخر المفعولات »[٣] .

وإذا كان الكندى — كما سبق أن قلنا — قد قسم الفعل الحقيقى إلى أول وثان ، فإنه قد قسم الفعل بالمجاز إلى قسمين : أحدهما يسميه الفعل وهو ما ينتهى أثره بانتهاء فعل فاعله كالمشى للماشى ، وثانيهما يسميه العمل ، وهو عبارة عن ثبات الأثر فى المنفعل بعد إمساك المؤثر بانفعاله عن الانفعال . مثال ذلك النقش والبناء وجميع المصنوعات[٤] .

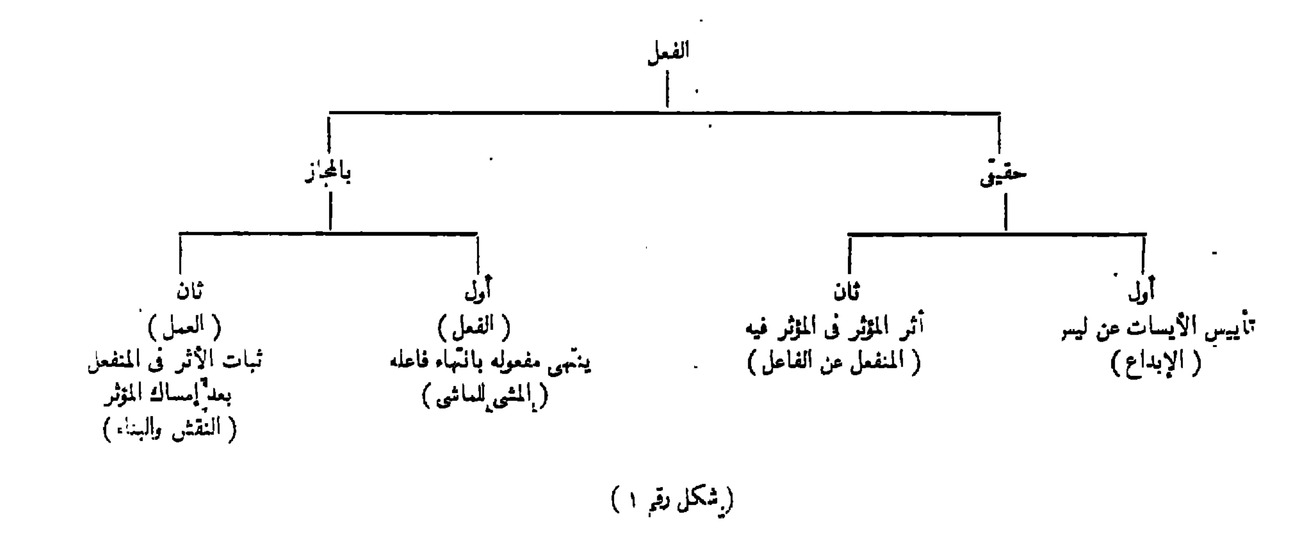
ويمكننا بيان رأى الكندى فى هذا المجال عن طريق الشكل التوضيحى الآتى : (شكل رقم ١)

---

(١) رسالة فى الفاعل الحق الأول التام والفاعل الناقص الذى هو بالمجاز ص ١٨٢ – ١٨٣ .

(٢) المصدر السابق ص ١٨٣ . (٣) المصدر السابق ص ١٨٣ .

(٤) المصدر السابق ص ١٨٣ – ١٨٤ . والتفرقة بين الفاعل والعمل نجدها فى رسالة الكندى « فى حدود الأشياء ورسومها » فهو يعرف الفعل بقوله : تأثير فى موضوع قابل للتأثير ويقال هو الحركة التى من نفس المتحرك . ويعرف العمل بقوله : فعل بفكر .


الفعل
حقيقى
بالمجاز
أول
تأييس الأيسات عن ليس
(الإبداع)
ثان
أثر المؤثر فى المؤثر فيه
(المنفعل عن الفاعل)
أول
(الفعل)
ينتهى مفعوله بانتهاء فاعله
(المشى للماشى)
ثان
(العمل)
ثبات الأثر فى المنفعل
بعد إمساك المؤثر
(النقش والبناء)

(شكل رقم ١)

ثالثاً ــ العلل الأربع :

قلنا إن موضوع السببية عند الكندى يتبلور فى نقطتين، الأولى تفرقته بين الفعل الحقيقى والفعل بالمجاز . والثانية تتمثل فى قوله بالعلل الأربع .

وإذا كنا قد أشرنا بإيجاز إلى النقطة الأولى، فإننا نريد أن نقف وقفة قصيرة عند النقطة الثانية .

لو رجعنا إلى رسالة الكندى « فى الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد نجده يذهب ــ متابعاً فى ذلك أرسطو ــ إلى أن العلل الطبيعية إما أن تكون عنصرية وإما صورية وإما فاعلة وإما تمامية[1] .

فالعلة العنصرية ، أى المادية . عنصر الشيء الذى منه يكون الشيء مثال ذلك ، الذهب الذى يعد عنصر الدينار

والعلة الصورية ، صورة الدينار التى عن طريق اتحادها بالذهب كان الدينار .

والعلة الفاعلة ، صانع الدينار الذى صور عنصر الدينار (الذهب) بصورة معينة .

والعلة التامية أى الغائية منفعة الدينار والحصول على المطلوب به .

ويبين لنا الكندى ــ كما فعل أرسطو وكما سيفعل ابن سينا بعده ــ العلاقة بين العلة الفاعلة والعلة الغائية (التامية) وكيف لاتستغنى علة منهما عن الأخرى .

وحين يتحدث الكندى عن العلة الفاعلة ، يفرق بين علة قريبة وعلة بعيدة . وهو يمثل لذلك بمن يرمى حيوانا بسهم . فالرامى بالسهم هو علة قتل المقتول البعيدة ، والسهم علة المقتول القريبة .

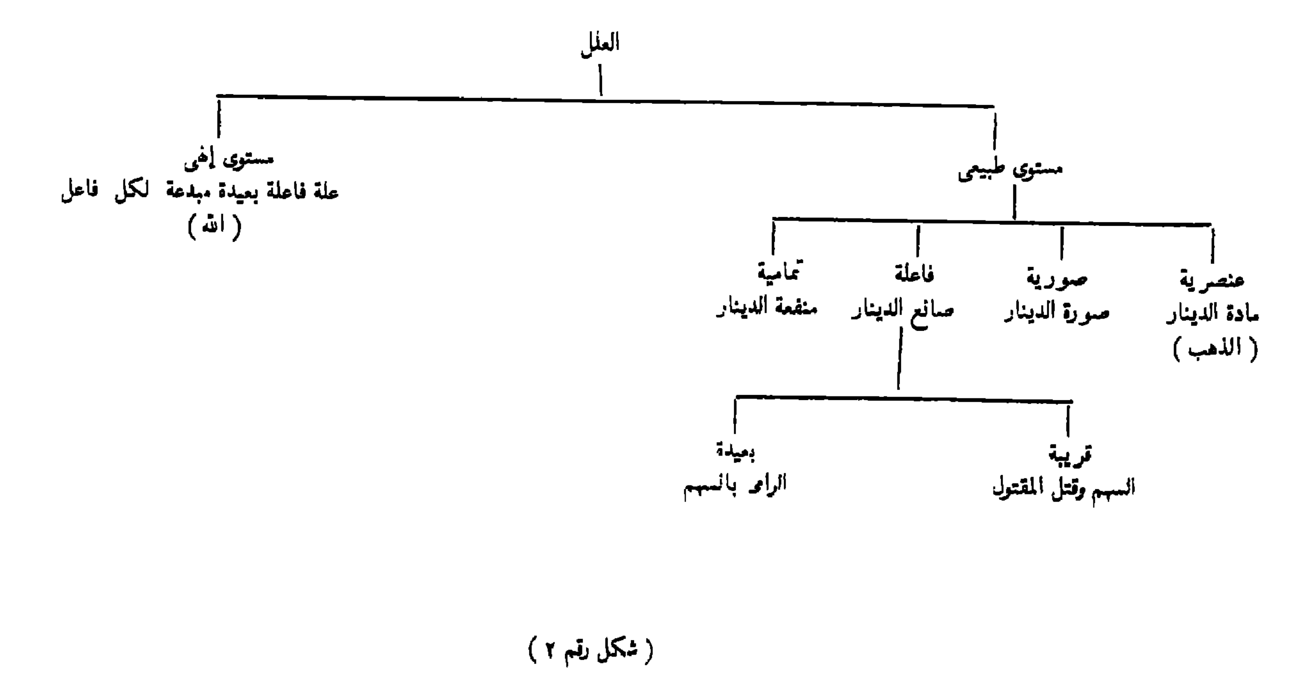
هذا كله على المستوى الطبيعى ، أى العلل الأربع . ولا يكتفى الكندى فى رسالته هذه بالوقوف عند هذا الحد ، بل إنه فى معرض دراسته للعلة الفاعلة وتقسيمها إلى علة قريبة وعلة بعيدة ، كما أشرنا آنفاً ، يبين لنا أن هناك علة فاعلة بعيدة لكون كل كائن وفاسد وكل محسوس ومعقول . أى الله المبدع للكل والمتمم للكل ، علة العلل ومبدع كل فاعل[2] .

ويمكننا توضيح رأى الكندى فى هذا المجال عن طريق الشكل التوضيحى الآتى : (شكل رقم ٢)

---

(١) الكندى : رسالة فى الإبانه عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد ص ٢١٧ — ٢١٨ من نشرة الدكتور محمد عبد الهادى أبوريده .

(٢) المصدر السابق ص ٢١٩ .


العلل
مستوى طبيعي
مستوى إلهي
علة فاعلة بعيدة مبدعة لكل فاعل
(الله)
عنصرية
مادة الدينار
(الذهب)
صورية
صورة الدينار
فاعلة
صانع الدينار
تمامية
منفعة الدينار
قريبة
السهم وقتل المقتول
بعيدة
الرامي بالسهم

(شكل رقم ٢)

الفصل الرابع

ابن سينا وعلل الموجودات

ويتضمن هذا الفصل العناصر والنقاط الآتية :

أولاً : تقديم .

ثانياً : الجانب النقدى فى مذهبه .

ثالثاً : العلل الأربع .

رابعاً : نصان لابن سينا .

الفصل الرابع

ابن سينا وعلل الموجودات

أولاً — تقديم :

انتهينا — فيما سبق — من عرض رأى الكندى . ولعلنا قد لاحظنا كيف أنه لم يهتم اهتماماً كبيراً بدراسة موضوع السببية إذ أن حديثه عن هذا الموضوع يعد حديثاً مبعثراً متناثراً .

يضاف إلى ذلك أننا لا نجد عند الكندى رأياً قاطعاً وصريحاً حول العلاقة بين الأسباب والمسببات ، وهل هى ضرورية أم غير ضرورية . إننا إذا أدخلنا فى الاعتبار تمييزه بين الفعل الحقيقى والفعل المجازى ، فقد يؤدى بنا ذلك إلى القول بأن فى تفكيره نزعة كلامية بارزة تذكرنا بالفعل المتولد عند المتكلمين وكيف اختلفوا حوله : هل يرجع إلى الله أم يرجع إلى الإنسان . وعلى الدارس أن يقارن بين تمييز الكندى من جهة ، وأقوال المعتزلة والأشاعرة حول الفعل المتولد من جهة أخرى ، وسيجد أن تفكير الكندى كان مشدوداً بعناصر كلامية لا يمكن إغفالها .

أما إذا أدخلنا الاعتبار قوله بالعلل الأربع فى بعض رسائله ، ومنها رسالته التى سبق أن أشرنا إليها وهى : « فى الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد ، فإننا نستطيع القول بتيار فلسفى أرسطى . ولكنه تيار لا يخلو بدوره من امتزاج بعنصر كلامى ، وذلك حين نجده يفرق بين علة فاعلة قريبة وعلة فاعلة بعيدة ، وفى هذا إشارة إلى الفعل المتولد أيضاً .

أما عند ابن سينا ، فسنجد أن التيار الفلسفى الأرسطى بارز غاية البروز ، كما سنجد تحديداً أكثر دقة وابتعاداً عن الإطار الكلامى الذى وجدنا عناصر منه عند الكندى .

ونود أن نشير إلى أن ابن سينا قد تناول دراسة العلية فى كثير من المواضع ، وأهمها ، المقالة الأولى من الفن الأول من السماع الطبيعى ، حين نجده ينقد فى

الفصل التاسع منها مذهب القائلين بعلة واحدة فقط ، سواء كانت مادية أو صورية ويبين لنا فى الفصل العاشر والحادى عشر والثانى عشر والخامس عشر ، الجانب الإيجابى من مذهبه والذى يتمثل أساساً فى قوله بالعلل الأربع ، كما نجد دراساً أيضاً لموضوع العلية فى المقالة السادسة من إلهيات الشفاء بفصولها الخمسة التى يتعلق بعضها بمجالات وبحوث ميتافيزيقية ، كما يتعلق بعضها الآخر بميادين طبيعية . هذا بالإضافة إلى الإشارات العديدة فى كثير من كتبه الأخرى .

كما نقول أيضاً ، إن بحث ابن سينا فى العلل قد جاء بعد بحثه فى مبادئ الموجودات الطبيعية . بمعنى أنه إذا كان قد انتهى من دراسة مبادئ الموجودات الطبيعية قائلا إنها مركبة من مادة وصورة ، ومن مبدأ بالعرض ، وهو العدم الذى يعد نقطة نهاية صورة وبداية صورة أخرى ؛ فإنه وجد لزاماً عليه ، لكى يفهم طبيعة الموجودات من جميع جوانبها ، أن يدرس علل هذه الموجودات ، حتى ينظر إليها من جهة ذاتها ومن جهة وجودها أيضاً . (انظر شكل رقم٣) .

نوضح ذلك بالقول بأنه إذا كان قد فسر طبيعة الموجودات بالقول بأنها مركبة من مادة وصورة ، هما علتا طبيعتها ، فإنه لكى يفسر لنا وجودها ، يذهب إلى القول بأن لها علة فاعلية هى سبب وجودها ، وعلة غائية تعد سبباً لوجود العلة بالفعل وسبباً لوجود الصورة فى المادة .

وبذلك يكون قد نظر إلى الموجود الطبيعى من جهة علله الداخلية أى مادته وصورته وعلله الخارجية ، أى العلة الفاعلة والعلة الغائية .

والواقع أن ابن سينا قد اهتم بدراسة العلية اهتماماً كبيراً . إذ أنه يقرر أنه لا يكفى لكى نعرف الموجود حق المعرفة ، أن نذهب إلى البحث فى مبادئه أو تركيبه ، بل يجب أن نبحث فى أحوال علله ومدى تأثير كل منها فى وجود الجسم . أى ينبغى أن نلتمس علل الموجودات من جهة كونها وفسادها ، بل التغير الطبيعى كله . وإذا فعلنا ذلك فقد تسنى لنا العلم بها ، طالما أن العلم بالشىء لا يكون إلا بمعرفة علله[1] .

---

(١) ابن سينا : الشفاء – الطبيعيات ن ١ (السماع الطبيعى) م ١ ف ١٠ ص ١٢ من طبعة طهران الحجرية .

وإذا كنا قد أشرنا منذ قليل إلى أن بحث ابن سينا لموضوع العلية يختلف عن مباحث المتكلمين ، فإننا نجد هذا واضحاً فى كتاباته . إنه يجعل بحثه للعلل يتركز أساساً فى دراساته للأجزاء التى يتكون منها الموجود . ولذلك نجده يستعمل ألفاظاً مثل أوائل ، ومبادئ ، وأصول ، وأسطقسات ، وعناصر ، على أنها مرادفة من بعض وجوهها لكلمة علل أو أسباب الموجودات .

ونود أخيراً القول بأن دراسة ابن سينا للعلية ترتبط بنظريات كثيرة بحثها فى فلسفته الطبيعية ، كما ترتبط بكثير من المجالات الميتافيزيقية عنده .

نوضح ذلك بالقول بأنه حين يبحث فى العلة الفاعلية مثلا ، يتطرق إلى البحث فى ممكن الوجود وواجب الوجود . وحين يبحث فى علل الموجودات منظوراً إليها من جهة الحركة والسكون ، فإنه يبحث فى العلة والمعلول من جهة أنها من اللواحق التى تلحق الموجود بما هو موجود ، فيما يقول هو نفسه[1] وكذلك يتطرق فى بحثه للعلل إلى دراسة قضية حدوث العالم وقدمه .

وهذا يعنى أن مبحث العلل عنده يتداخل مع مباحث طبيعية ومباحث ميتافيزيقية عديدة، ولكننا لا نجد فيه خلطاً واضطراباً كبيرين على النحو الذى وجدناه عند الكندى .

ثانياً — الجانب النقدى من مذهبه[2] :

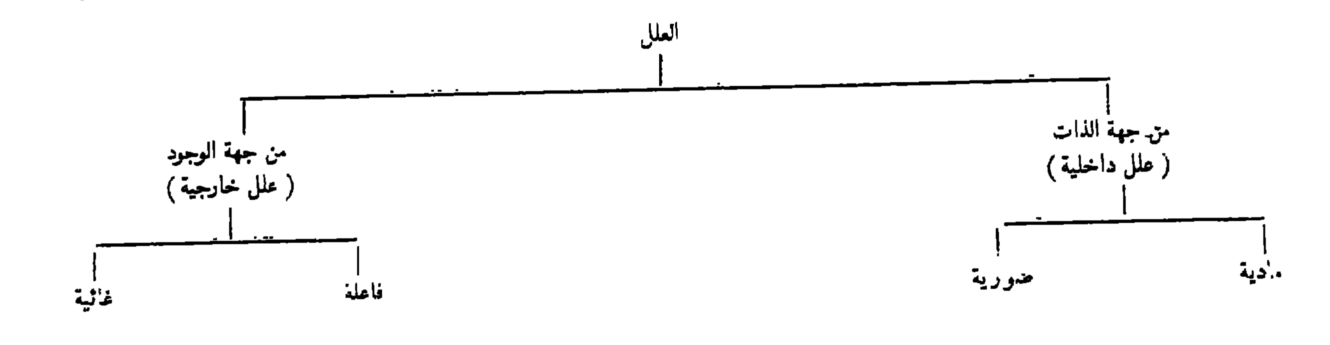
حاول ابن سينا — متابعاً فى هذا أرسطو إلى حد كبير — نقد مذهب القائلين بعلة واحدة مادية أو صورية . أى أنه ينقد مذهبين من مذاهب قدامى الفلاسفة اقتصرا على القول بعلة واحدة وركزا عليها دون التسليم بأنواع أخرى من العلل بالنسبة للموجودات الكائنة والفاسدة .

هذان المذهبان ، المذهب القائل بعلة مادية فقط والمذهب القائل بعلة صورية فقط . فهو ينقد أنطيفون القائل بالمادة دون الصورة وينقد الفيثاغوريين لأن اهتمامهم المفرط بالأعداد يؤدى إلى التركيز على القول بالعلة الصورية أساساً ،

---

(١) الإلهيات من الشفاء — م ٦ ف ص ٢٥٧ .

(٢) انظر فى تفصيل ذلك كله ، كتابنا : الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ص ١٥١ وما بعدها .


العلل
من جهة الذات
(علل داخلية)
مادية
صورية
من جهة الوجود
(علل خارجية)
فاعلة
غائية

(شكل رقم ٣)

وذلك حتى يتسنى لابن سينا التسليم بالعلة المادية والعلة الصورية معاً ثم العلة الفاعلة والعلة الغائية [١].

ولا بد أن نشير من جانبنا إلى أن تركيز ابن سينا على نقد أنطيفون وغيره، قد أدى إلى إغفال الاتجاه العلمي الصحيح ، الذى يركز على دراسة المادة وخصائصها . إذ لا يخفى أننا إذا أدخلنا عللا أخرى وركزنا عليها — كما فعل أرسطو وابن سينا - فقد أفسدنا الاتجاه العلمي . وكان الأجدر بابن سينا بدلا من متابعته لأرسطو وتأثره بأفلاطون الذى جعل أساس العلم الحق ، الغاية والمقصد ، أن ينظر إلى ما يمكن أن يتمخض عنه مذهب أنطيفون وأمثاله ، فى اتجاهات تفيد فى دراسة الطبيعة من بعض زواياها . ولكن إماذا نفعل حيال أرسطو وابن سينا اللذين ألبسا دراستهما للطبيعة ثوباً ميتا فيزيقياً .

ثالثاً — العلل الأربع [٢] :

قال ابن سينا . فيما سبق أن أشرنا — بعلل أو مبادئ أربع [٣]

وقد حاول تحقيق ماهية هذه العلل والدلالة على أحوالها . والمقارن بين دراسته للعلل الأربع وبيان العلاقه بين كل علة والأخرى ، وبين دراسة الكندى لها ، يجد عند ابن سينا استفاضة أكثر وشمولا أعمق .

فالعلة المادية أو العنصرية هى العلة التى هى جزء من قوام الشىء هو ما هو بالقوة وتستقر فيها قوة وجوده [٤] (انظر شكل رقم ٤) .

(١) ابن سينا : الشفاء - الطبيعيات ن ١ (السماع الطبيعى) — مقالة ١ فصل ٩ ص ٢٠ من طبعة طهران الحجرية .

(٢) راجع كتابنا : الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ص ١٥٥ وما بعدها .

(٣) يرى ابن سينا أن المبادئ قد تكون خمسة ، إذا أخذنا العنصر الذى هو قابل ، وليس جزءاً من الشىء ، غير العنصر الذى هو جزء . أى تكون العلل خمساً إذا أخذنا فى اعتبارنا أن العنصر من حيث هو ، هيولى عامة ، ومن حيث دخوله فى موجود معين ، هيولى خاصة (الشفاء — الإلهيات — مقالة ٦ فصل ١ ص ٥٨ ، وأيضاً : مقدمة الدكتور إبراهيم مدكور لإلهيات ابن سينا ص ١٧) (انظر شكل رقم ٤) .

ومعنى هذا - كما يرى ابن سينا — أن المادة والموضوع يشتركان فى أن كل واحد منهما فيه قوة وجود الشىء . وإن افترقا فى أن أحدهما جزء والآخر ليس بجزء ، فيجب أن يؤخذ الشىء ، وهو الذى فيه الوجود (عيون الحكمة لابن سينا ص ٥٢ ، النجاة لابن سينا ص ٢١١ — ٢١٢) .

(٤) ابن سينا : الشفاء — الإلهيات م ٦ ف ١ ص ١٥٧ ، البرهان من منطق الشفاء ص ١٨١ ، ٢٩٤ وأيضاً : أجوبة ابن سينا عن عشر مسائل ص ٨٢ ، وأيضاً :

Aristolte : physica, II, 3, 194 b, metaphysica, B Dal ch II, 1013 A.

E. gilson : History of christian philosophy p. 193 :

والعلة الصورية تقال على نواح شتى ، ومجملها أنها تفيد تقويم المادة وتفيد الشكل والتخطيط ، وتعد حقيقة كل شيء جوهراً كان أو عرضاً . دليل هذا أن الصورة كعلة صورية ، تعد بالقياس إلى المركب منها ومن المادة ، جزءاً بالفعل . أما وجود المادة فلا يكفى فى كون الشيء بالفعل ، بل فى كونه بالقوة[1] .

أما عن العلة الفاعلية ، فإن ابن سينا يذهب إلى أن الفاعل فى الأمور الطبيعية يقال لمبدأ الحركة فى آخر غيره من جهة ما هو آخر . وهذه الحركة هى الخروج من قوة إلى فعل فى مادة . فيكون هذا المبدأ إذن سبباً لإحالة غيره وتحريكه من قوة إلى فعل[2] .

وهنا نلاحظ اختلاف المقصود من العلة الفاعلية عند الفلاسفة الإلهيين ، منه عند الطبيعيين . إذ أن الفلاسفة الإلهيين لا يعنون بالفاعل مبدأ التحريك فقط ، كما هو الحال عند الطبيعيين ، بل مبدأ الوجود ومفيد الوجود ، وهو الله . أما العلة الفاعلية الطبيعية فلا تفيد وجوداً غير التحريك ، فيكون مفيد الوجود فى الطبيعيات مبدأ حركة[3] (انظر شكل رقم ٥)

أما العلة الرابعة ، وهى العلة الغائية ، فإن ابن سينا يذهب إلى أن الغاية هى المعنى الذى لأجله تحصل الصورة فى المادة ، وأنها الخير الحقيقى أى ما لأجله يكون الشيء[4] .

فالعلة الغائية إذن سبب وعلة للصورة الموجودة عن الفاعل فى الهيولى ، ومسبب ومعلول فى وجودها لتلك الصورة .

ومن هنا نستطيع القول ، على ضوء عبارات ابن سينا ، أن ما يربط العلة الفاعلة بالعلة الغائية ، مسألة البداية والنهاية . فالصورة الإنسانية مثلا تعد غاية إذا نظرنا إلى

---

(١) ابن سينا : الشفاء — الطبيعيات ن ١ م ١ ف ١٠ ص ٢٢ — ٢٣ .

(٢) المصدر السابق ص ٢١ .

(٣) ابن سينا : الشفاء — الإلهيات م ٦ ف ١ ص ٢٥٧ ، وأيضاً : الشيرازى : تعليقات على الشفاء ص ٢٢٣ .

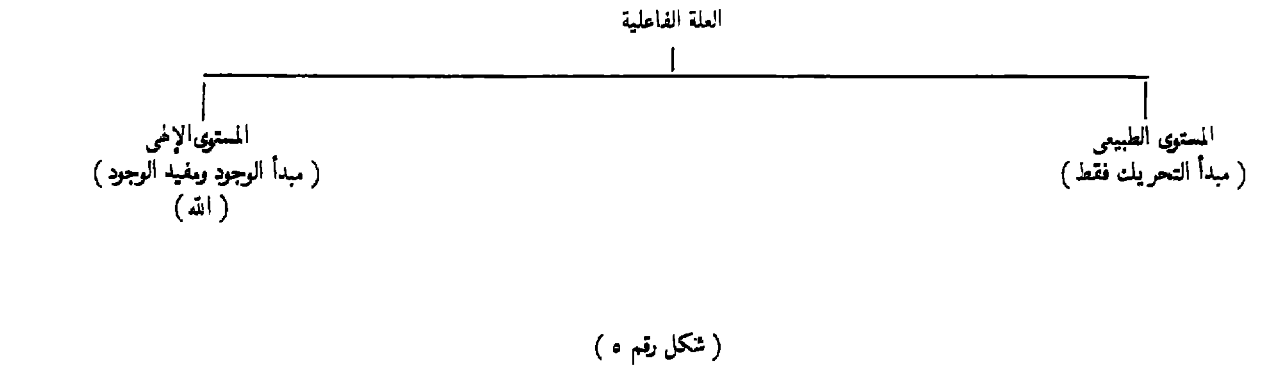
(٤) ابن سينا : الشفاء — الطبيعيات — ن ١ (السماع الطبيعى) م ١ ف ١٠ ص ٢٣ ، الإلهيات م ٦ ف ١ ص ٢٥٧ ، ف ٤ ص ٢٨٣ ، وأيضاً : الشيرازى فى تعليقاته على إلهيات الشفاء ص ٢٠٥ .

العلة المادية

العنصر القابل (العنصر من حيث هو)
هيولى عامة

العنصر الذي يعد جزءاً (العنصر من حيث دخوله في موجود معين)
هيولى خاصة

(شكل رقم ٤)


العلة الفاعلية
المستوى الطبيعى
(مبدأ التحريك فقط)
المستوى الإلهى
(مبدأ الوجود ومفيد الوجود)
(الله)

(شكل رقم ٥)

انتهاء الحركة ، وهي الصورة التي في الابن ، وتعد علة فاعلية باعتبار ابتداء الحركة ، وهي الصورة التي في الأب [١] .

والواقع أن ابن سينا يتناول دراسة الغائية في كثير من كتبه ، ويركز عليها تركيزاً كبيراً وإذا كانت دراسته للعلة الفاعلة مرتبطة — كما لاحظنا — بكثير من المجالات الإلهية ، فإن دراسته للعلة الغائية تتداخل بدورها مع المجالات الميتا فيزيقية تداخلا يصعب الفصل بينهما . ولكن يمكن القول بأن دراسته للغائية داخل إطار فلسفته الطبيعية ، تتعلق بموضوعين أساسيين أولهما دراسته للغائية كعلة من علل الموجودات ، وثانيهما نقده للقائلين بالاتفاق والمصادفة ، وصعوده بعد هذا النقد إلى اثبات الغائية بالنسبة للموجود من جهة حركته وسكونه وتغيره [٢] .

هذه هي العلل الأربع على النحو الذي يقرره ابن سينا متأثراً في هذا بأرسطو . وكل علة هي عنده مكملة الأخرى ، ولا يمكن أن تقوم إحداها مقام الأخرى . فلكل علة دورها في التأثير ، ولكن على اختلاف في درجة تأثير كل واحدة منها واتجاه هذا التأثير . فالغائية تؤثر في العلة الفاعلية في جهة اتجاه الفعل ، والفاعلية تؤثر في الغائية في جهة وجود الفعل الذي بدونه لا نعرف ولا نتصور الغاية . وهاتان العلتان الوجوديتان ترتبطان بالعلتين المادية والصورية اللتين تكونان ماهية الشيء وطبيعته [٣] .

---

(١) ابن سينا : الشفاء — الطبيعيات ن ١ (السماع الطبيعي) م ١ ف ١١ ص ٢٣ .

وأيضاً : E. gilson : History of Christian phliosophy p. 194

S. Afnan : Avicenna p. 112

(٢) راجع الفصل الذي كتبناه في « الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا » ص ١٦٨ حتى ص ١٨٨ بعنوان « نقد الاتفاق والمصادفة وإثبات الغائية عند ابن سينا » .

(٣) ابن سينا : عيون الحكمة ص ٥٢ ، البرهان من منطق الشفاء ص ٢٩٤ ، رسالة أجوبة عن عشر مسائل ص ٨٢ ، طبيعيات الشفاء — ن ١ (السماع الطبيعي) م ١ ف ١٥ ص ٣٣ .

رابعاً — نصان لابن سينا :

النص الأول :

يقول ابن سينا فى طبيعيات الشفاء — السماع الطبيعى[١] — المقالة الأولى — الفصل التاسع[٢] .

فى تعريف أشد العلل اهتماماً للطبيعى فى بحثه

قد رفض بعض الطبيعيين ومنهم أنطيفون ، مراعاة أمر الصورة رفضاً كلياً ، واعتقد أن المادة هى التى يجب أن تحصل وتعرف . فإذا حصلت هى تحصيلا فما بعد ذلك أعراض ولواحق غير متناهية لا تضبط . ويشبه أن تكون هذه المادة التى قصر عليها هؤلاء نظرهم هى المادة المتجسمة المنطبعة ، دون الحسية الأولى . فكأنهم عن الأولى غافلون .

وربما احتج بعض هؤلاء ببعض الصنائع ، وقايس بين الصناعة الطبيعية النظرية وبين الصناعة المهنية . فقال إن مستنبط الحديد وكده تحصيل الحديد وما عليه من صورة . والغواص وكده تحصيل الدرة وما عليه من صورتها .

والذى يظهر لنا فساد هذا الرأى ، إفقاده إيانا الوقوف على خصائص الأمور الطبيعية ونوعياتها التى هى صورها ، ومناقضة صاحب المذهب نفسه ، فإنه إن أقنعه الوقوف على الهيولى الغير المصورة ، فقد قنع من العلم بمعرفة شىء لا وجود له بالفعل ، بل كأنه أمر بالقوة .

ثم من أى الطريق يسلك إلى إدراكه إذ قد أعرض عن الصور والأعراض صفحاً

---

(١) أوردنا هذا الجزء عن طبعة طهران الحجرية . وتعد فى حكم المخطوطات القديمة . وهى لم تحقق بعد تحقيقاً علمياً دقيقاً . وفى هذه الطبعة الكثير من الاختصارات التى كان يلجأ إليها النساخ اختصاراً للوقت والجهد . وقد استعملنا بدل هذه الاختصارات ، ما يقابلها من كلمات كالآتى :

مح = محال
كك = كذلك
ظ = ظاهر
ح = حينئذ
لامحة = لا محالة
يق = يقول أو يقال أو نقول (على حسب المعنى)

(٢) ص ٢٠ من الطبعة الحجرية .

والصور والأعراض هى التى تجر أذهاننا إلى إثباته . فإن لم يقنعه الوقوف على الهيولى الغير المصورة . ورام للهيولى صورة ، مثل صورة المائية أو الهوائية أو غير ذلك ، فما خرج عن النظر فى الصورة . وظنه أن مستنبط الحديد غير مضطر إلى مراعاة أمر الصورة . ظن فاسد . فإن مستنبط الحديد ، ليس موضوع صناعته هو الحديد ، بل هو غاية فى صناعته . وموضوعها الأجسام المعدنية التى يكب عليها بالحفر والتذويب . وفعله ذلك هو صورة صناعية .

ثم تحصيل الحديد . غاية صناعية . وهو موضوع لصنائع أخرى ، أربابها لا يعنيهم مصادفة الحديد عن التصرف فيه ، بإعطائه صورة أو عرضاً .

وقد قام بإزاء هؤلاء طائفة أخرى من الناظرين فى علم الطبيعة ، واستخفوا بالمادة أصلا وقالوا إنها إنما قصدت فى الوجود لتظهر فيها الصورة بآثارها . وأن المقصود الأول هو الصورة ، وأن ما أحاط بالصورة علماً فقد استغنى عن الالتفات إلى المادة ، إلا على سبيل شروع فيما لا يعنيه .

وهؤلاء أيضاً مسرفون فى جنبة إطراح المادة، كما أن أولئك كانوا مسرفين فى جنبة إطراح الصور .

وبعد تحذر ما يتولونه فى علوم الطبيعة على ما أومأنا إليه قبل هذا الفصل ، فقد قنعوا بأن تجهل المناسبات التى بين الصور وبين المواد ، إذ ليس كل صورة مساعدة لكل مادة ولا كل مادة متمهدة لكل صورة ، بل تحتاج الصور النوعية الطبيعية فى أن تحصل موجودة فى الطباع ، إلى مواد نوعية متخصصة بصور لأجلها ما استتم استعدادها لهذه الصور . وكم من عرض إنما يحصل عن الصورة بحسب مادتها .

وإذا كان العلم التام الحقيقى ، هو الإحاطة بالشيء كما هو ، وما يلزمه ، وكانت ماهية الصورة النوعية أنها مفتقرة إلى مادة معينة ، أو لازم لوجودها وجود مادة معينة ، فكيف يستكمل علمنا بالصورة إذا لم يكن هذا من حالها متحققاً عندنا . وكيف يكون هذا من حالها متحققاً عندنا ونحن لا نلتفت إلى المادة ؛ ولا مادة أعم اشتراكاً فيها وأبعد عن الصورة من المادة الأولى .

وفى علمنا بطبيعتها ، وأنها بالقوة كل شيء ، نكتسب علماً بأن الصورة التى فى مثل هذه المادة ، أما واجب زوالها بخلافة أخرى غيرها أو ممكن غير موثوق به . وأى معنى أشرف من هذه المعانى التى من حقها أن يعلم من معنى حال الشيء فى وجود نفسه ، وأنه وثيق أو قلق ، بل الطبيعى مفتقر فى براهينه ومحتاج فى استتمام صناعته إلى أن يكون محصلا للإحاطة بالصور والمادة جميعاً . لكن الصورة تكسبه علماً بهوية الشيء بالفعل أكثر من المادة ، والمادة تكسبه العلم بقوة وجوده فى أكثر الأحوال ، ومنهما جميعاً يستتم العلم بجوهر الشيء .

النص الثانى :

يقول ابن سينا فى طبيعيات الشفاء — السماع الطبيعى — المقالة الأولى — الفصل العاشر [1] .

فى تعريف أصناف علة علة من الأربع

قد استعملنا فيما تقدم إشارات دلت على أن للجسم الطبيعى علة عنصرية وعلة فاعلية وعلة صورية وعلة غائية ، فحرى بنا الآن أن نعرف أحوال العلل فنستفيد منها سهولة سلوك السبيل إلى معرفة المعلولات الطبيعية .

أما أن لكل كائن فاسد أو لكل واقع فى الحركة أو لكل ما هو مؤلف من مادة وصورة عللا موجودة ، وأنها هذه الأربع لا غير ، فأمر لا يتكلفه نظر الطبيعى وهى إلى الإلهى . وأما تحقيق ماهيتها والدلالة على أحوالها وضعاً فأمر لا يستغنى عنه الطبيعى .

فنقول إن العلل الذاتية للأمور الطبيعية أربع الفاعل والمادة والصورة والغاية.

والفاعل فى الأمور الطبيعية قد يقال لمبدأ الحركة فى آخر غيره من جهة ما هو آخر . ونعنى بالحركة هاهنا ، كل خروج من قوة إلى فعل فى مادة . وهذا المبدأ هو الذى يكون سبباً لإحالة غيره وتحريكه عن قوة إلى فعل . .

والطبيب أيضاً إذا عالج نفسه ، فإنه مبدأ حركة فى آخر . فإنه آخر لأنه إنما يحرك العليل . والعليل غير الطبيب من جهة ما هو عليل . وهو إنما يعالج من جهة ما هو هو ، أعنى من جهة ما هو طبيب . وأما تعالجه وقبوله العلاج وتحركه

---

(١) ص ٢٠ — ٢١ — ٢٢ — ٢٣ من الطبعة الحجرية .

بالعلاج ، فليس من جهة ما هو هو ، أعنى من جهة ما هو طبيب ، بل من جهة ما هو عليل .

ومبدأ الحركة إما مهيء وإما متمم . والمهيء هو الذى يصلح المادة كمحرك النطف فى الإحالات المعدة . والمتمم هو الذى يعطى الصورة .

ويشبه أن يكون هو الذى يعطى الصورة المقومة للأنواع الطبيعية ، خارجاً عن الطبيعيات . إذ ليس على الطبيعى أن يتحقق ذلك ، بعد أن يضع أن هاهنا مهيئاً وهاهنا معطى صورة .

ولا شك أن المهيء مبدأ حركة والمتمم أيضاً هو مبدأ الحركة . لأنه المخرج بالحقيقة من القوة إلى الفعل .

وقد يعد المعين والمشير فى مبادئ الحركة . أما المعين فيشبه أن يكون جزءاً من مبدأ الحركة كان مبدأ الحركة جملة الأصل المعين . إلا أن الفرق بين المعين والأصل ، أن الأصل يحرك لغاية له ، والمعين يحرك لغاية ليست له ، بل للأصل ، أو لغاية ليست نفس غاية الأصل الحاصلة بالتحريك ، بل غاية أخرى كشكر أو أجر أوبر .

وأما المشير فهو مبدأ الحركة بتوسط ، فإنه سبب الصورة النفسانية التى هى مبدأ الحركة مبدأ الحركة الأولى ، لأمر إرادى . فهو مبدأ المبدأ .

فهذا هو المبدأ الفاعل على حسب الأمور الطبيعية . فأما إذا أخذ المبدأ الفاعلى لا بحسب الأمور الطبيعية ، بل بحسب الوجود نفسه ، كان معنى أعم من هذا ، وكان كل ما هو سبب لوجود مباين لذاته من حيث هو مباين ، ومن حيث ليس ذلك الوجود لأجله علة فاعلية .

ولننتقل الآن فى المبدأ المادى . فنقول إن المبادئ المادية تشترك فى معنى ، وهى أنها فى طبائعها حاملة لأمور غريبة عنها ، ولها نسبة إلى المركب منها ومن تلك الهيئات ، ولها نسبة إلى تلك الهيئات نفسها .

مثلا أن الجسم له نسبة إلى المركب ، أى إلى الأبيض ونسبة إلى البسيط ، أى إلى البياض . ونسبته إلى المركب نسبة علية أبداً ، لأنه جزء من قوام المركب . والجزء فى ذاته أقدم من الكل ومقوم لذاته .

فأما نسبته إلى تلك الأمور ، فلا تعقل إلا على أقسام .

إما أن يكون لا يتقدمها فى الوجود ولا يتأخر عنها . أعنى لا هى محتاجة إلى الأمر الآخر فى التقويم ، ولا ذلك الأمر محتاج إليها فى التقويم .

والقسم الثانى : أن تكون المادة محتاجة إلى مثل ذلك الأمر فى التقوم بالفعل . فالأمر يكون متقدماً عليها فى الوجود الذاتى ، كأن وجوده ليس متعلقاً بالمادة ، بل بمواد أخرى . ولكنه يلزمه إذا وجد أن يقوم مادتها مادة ما ويجعلها بالفعل . كما أن كثيراً من الأشياء تكون تقوّمه لشىء ، ويلزمه بعد تقومه أن يقوم شيئاً آخر . لكنه ربما كان ما يقومه بمفارقه لذاته . وربما كان تقويمه بمخالطة من ذاته . ومثل هذا الأمر يسمى صورة وله قسط فى تقويم المادة بمقارنة ذاته ، أو هو كل المقوم القريب . وبيان ذلك فى صناعة الفلسفة الأولى .

والقسم الثالث هو أن تكون المادة متقومة فى ذاتها وحاصلة بالفعل وأقدم من ذلك الشىء ، ويقوم بها ذلك الشىء . وهذا الشىء هو الذى نسميه عرضاً بالتخصيص ، وإن كنا ربما سمينا جميع هذه الهيئات أعراضاً .

فيكون القسم الأول يوجب إضافة المعية ، والقسمان الآخران إضافة تقدم وتأخر ، لكن فى الأول منهما التقدم لما فى المادة ، وفى الثانى منهما التقدم للمادة .

والقسم الأول ليس بظاهر الوجود ، وكأنه إن كان له مثال ، فهو النفس والمادة الأولى إذا اجتمعا فى تقويم الإنسان .

وأما القسمان الآخران ، فقد أخبرنا عنهما مراراً .

وللمادة مع المتكون عنها ، التى هى جزء من وجوده نوع آخر من اعتبار المناسبة . ويصلح أيضاً أن تنتقل هذه المناسبة إلى الصورة . فإن المادة قد تكفى وحدها فى أن تكون هى الجزء المادى لما هو ذو مادة ، وذلك فى صنف من الأشياء . وقد لا يكفى مالم ينضم إليها مادة أخرى ، فيجتمع منها ومن الأخرى كالمادة الواحدة لتامية صورة الشىء . وذلك فى صنف من الأشياء كالعقاقير للمعجون والكيموسات للبدن .

وإذا كانت المادة إنما يحصل منها الشىء بأن يكون معها غيرها ، فإما أن يكون

بحسب الاجتماع فقط كأشخاص الناس للعسكرية والمنازل للمدينة ، وإما بحسب الاجتماع والتركيب معاً كاللبن والخشب للبيت ، وإما بحسب الاجتماع والتركيب والاستحالة كالأسطقسات للكائنات . فإن الأسطقسات لا يكفى نفس اجتماعها ولا نفس تركيبها بالتماس والتلاقى وقبول الشكل لأن يكون منها الكائنات ، بل بأن يفعل بعضها فى بعض وينفعل بعضها من بعض وتستقر للجملة كيفية متشابهة تسمى مزاجاً ، فحينئذ تستعد للصورة النوعية .

ولهذا ما كان الترياق وما أشبهه إذا خلطت أخلاطه واجتمعت وتركبت ، لم يكن ترياقاً ، ولا له صورة الترياقية ، إلى أن يأتى عليه مدة فى مثلها يفعل بعضها فى بعض بكيفياتها ، فيستقر لها كيفية واحدة كالمتشابهة فى جميعها ، فيصدر عنها فعل بالمشاركة ، وهذه فإن صورتها الذاتية تكون ثابته محفوظة ، والأعراض التى بها يتفاعل على التفاعل الاستحالى فيتغير ويستحيل استحالة بأن ينتقص كل إفراط يكون فى كل مفرد منها إلى أن يستقر فيها كيفية الغالبات أنقص مما فى الغالب .

وقد جرت العادة بأن يقال إن المقدمات نسبتها إلى النتيجة مشاكلة لمناسبة المواد والصور . والأشبه أن تكون صورة المقدمات شكلها ، وتكون المقدمات بشكلها تتشاكل السبب الفاعلى ، فإنها كسبب فاعلى للنتيجة . والنتيجة من حيث هى نتيجة شىء خارج عنها لكنهم لما وجدوا الحد الأصغر والحد الأكبر إذا التأما حصلت النتيجة ، وقد كانا قبل ذلك فى القياس ؛ وقع الظن بأن الحدود فى القياس موضوع النتيجة فيخطئ من ذلك ، إن ظن ، إلى أن القياس نفسه موضوع النتيجة . لكن الحد الأصغر والحد الأكبر طبيعتاهما موضوعتان لصور ، فإنهما موضوعتان لصورة النتيجة . وليستا حينئذ الحد الأصغر والحد الأكبر ، وموضوعتان لأن يكونا حداً أصغر وحداً أكبر وليستا حنيئذ موضوعتين للنتيجة ، لأن كل واحد منهما إذا كان على نمط من النسبة إلى الآخر ، كان حداً أصغر وحداً أكبر وذلك النمط هو أن ينسبا معاً بالفعل نسبة معينة إلى الأوسط ، وأن يكون لهما إلى النتيجة نسبة إلى شىء بالقوة .

وإذا كانا على نمط آخر ، كانا موضوعين للنتيجة بالفعل . وذلك النمط هو

أن ينسب كل واحد منهما الآخر نسبة الحمل والوضع والتلو والتقديم بعد نسبة كانت لهما . ومع ذلك فليس أيضاً عين ما هو فى القياس حد أكبر أو أصغر هو بالقوة موضوع النتيجة ، بل آخر من نوعه .

فليس يمكن أن نقول شيئاً واحداً بالعدد يعرض له أن يكون موضوعاً لكونه حداً أصغر وموضوعاً لكونه جزء النتيجة .

فلست أفهم كيف ينبغى أن تكون المقدمات موضوعة للنتيجة . فإذا قسنا المادة إلى ما عنها يحدث ، فقد تكون المادة مادة لقبول الكون وقد تكون لقبول الاستحالة وقد تكون لقبول الاجتماع والتركيب وقد تكون لقبول التركيب والاستحالة معاً . فهذا ما نقوله فى العلة المادية .

وأما الصورة فقد تقال للماهية التى إذا حصلت فى المادة قومتها نوعاً . ويقال صورة لنفس النوع . ويقال صورة للشكل والتخطيط خاصة . ويقال صورة لهيئة الاجتماع كهيئة العسكر وصورة المقدمات المقترنة . ويقال صورة للنظام المستحفظ كالشريعة . ويقال صورة لكل هيئة كيف كانت . ويقال صورة لحقيقة كل شىء كان جوهراً أو عرضاً ، ويفارق النوع . فإن هذا قد يقال للجنس الأعلى . وربما قيل صورة للمعقولات المفارقة للمادة . والصورة المأخوذة أحد المبادىء ، هى بالقياس إلى المركب منها ومن المادة أنها جزء له يوجبه بالفعل فى مثله . والمادة جزء لايوجبه بالفعل . فإن وجود المادة لايكفى فى كون الشىء بالفعل ، بل فى كون الشىء بالقوة .

فليس الشىء هو ما هو بمادته ، بل بوجود الصورة يصير الشىء بالفعل . وأما تقويم الصورة للمادة ، فعلى نوع آخر .

والعلة الصورية قد تكون بالقياس إلى جنس أو نوع ، وهو الصورة التى تقوم المادة . وقد تكون بالقياس إلى الصنف ، وهو الصورة التى قد قامت المادة دونها نوعاً وهى طارئة عليها كصورة الشكل للسرير والبياض بالقياس إلى جسم أبيض .

وأما الغاية المعنى الذى لأجله تحصل الصورة فى المادة ، وهو الخير الحقيقى والخير المظنون . فإن كل تحريك يصدر عن فاعل لا بالعرض بل بالذات ، فإنه يقصد به ما هو خير بالقياس إليه ، فربما كان بالحقيقة وربما كان بالظن فإنه إما أن يكون كذلك ، أو يظن به ذلك ظناً .

الفصل الخامس

الغزالى وموقفه من مشكلة السببية

ويتضمن هذا الفصل ما يلى :

أولاً : تمهيد : فكر الغزالى تقليد للأشاعرة .

ثانياً : رأى الغزالى فى صورته الكلامية .

« الغزالى لسان دون بيان ، وصوت دون كلام ، وتخليط يجمع الأضداد ، وحيرة تقطع الأكباد . مرة صوفى ، وأخرى فيلسوف ، وثالثة أشعرى ، ورابعة فقيه ، وخامسة متحير . وإدراكه فى العلوم القديمة أضعف من خيط العنكبوت . وفى التصوف كذلك لأنه دخل الطريق بالاضطرار الذى دعاه لذلك من عدم الإدراك وينبغى أن يعذر ، ويشكر لمكونه من علماء الإسلام على اعتقاد الجمهور ولكنه عظم التصوف ومال بالجملة إليه ، ومات عليه بحسب ما أعطاه كلامه وفهم من أغراضه .

ابن سبعين فى رسائله » .

الفصل الخامس

الغزالى وموقفه من مشكلة السببية

أولاً — تمهيد : فكر الغزالى تقليد للأشاعرة :

إذا كنا قد عرضنا لرأى ابن سينا فى مشكلة السببية ، فإننا ننتقل منه إلى بيان رأى الغزالى . والانتقال من ابن سينا إلى الغزالى . هو انتقال من فيلسوف يدير بحوثه فى السببية حول العلل الأربع ، ويحلل العلاقة بين كل علة والأخرى تحليلاً فلسفياً . إلى مفكر جعل دراساته لموضوع السببية مصبوغة — كما سنرى — بالصبغة الكلامية الجدلية ، كما أنها تدور حول التساؤل عن العلاقات بين الأسباب ومسبباتها ، وهل هذه العلاقات تعد ضرورية ، أم أنه لاضرورة بينهما ، بمعنى أن هذه العلاقات إنما هى مجرد اقتران ليس فيه ضرورة .

والواقع أن الغزالى قد سار على نهج طائفة من كبار الأشاعرة كأبى الحسين الأشعرى . والباقلانى . فيما يختص بقولهم إن الاقتران بين ما يعرف بالسبب ، وما يعرف بالمسبب ، إنما هو اقتران مرده إلى العادة ، لا إلى الضرورة العقلية .

ونود أن نشير إلى أن الغزالى قد حاول نقد العلية فى كافة كتبه ، سواء كان ذلك عن طريق مباشر أو غير مباشر .

فى المنقذ من الضلال نراه يحاول أن يبين لنا أن الطبيعة لا عمل لها أصلا ، بل كل عملها يرجع إلى الله مباشرة . فهو يقول : « وأصل جملتها — علوم الطبيعيات — أن تعلم أن الطبيعة مسخرة لله تعالى لا تعمل بنفسها ، بل هى مستعملة من جهة فاطرها والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره . لا فعل لشىء منها بذاته عن ذاته »(1) .

ونراه يؤكد فى أكثر من موضع على هذه الفكرة حين يذهب إلى أن الله تعالى غير عاجز عن الإشباع من غير أكل ، والإرواء والإنماء من غير رضاع .

---

(1) المنقذ من الضلال ص ١٠٤ .

ولكنه رتب الأسباب والمسببات. ولذلك سر وحكمة لايعلمهما إلا الله تعالى والراسخون فى العلم .

بل إنه حين أخذ فى كتابه « معيار العلم » ، البحث فى مقدمات البرهان اليقينية ، ووصل إلى بحثه عن المجربات ، شعر بما قد توحى فكرته عن المجربات من تعارض بينها وبين رأى الأشاعرة . فأحالنا إلى تهافته . فهو يذهب إلى أنه إذا قال قائل : كيف تعدون هذا يقينًا ، والمتكلمون شكوا فيه ، وقالوا : ليس الجز سببًا للموت ، ولا الأكل سببًا للشبع ، ولا النار علة للإحراق ، ولكن الله تعالى يخلق الاحتراق والموت والشبع عند جريان هذه الأمور لا بها ؛ قلنا قد نبهنا على غور هذا الفصل وحقيقته فى كتاب تهافت الفلاسفة . « والقدر المحتاج إليه الآن . أن المتكلم إذا أُخبر بأن والده جُزت رقبته لم يشك فى موته . وليس من العقلاء من يشك فيه ، وهو معترف بحصول الموت وباحث عن وجه الاقتران . وأما النظر فى أنه هل هو لزوم ضرورى ليس فى الإمكان تغييره ،أم هو بحكم جريان سنة الله تعالى لمشيئته الأزلية التى لا تحتمل التبديل والتغيير . فهو نظر فى وجه الاقتران لا فى نفس الاقتران . فليفهم هذا وليعلم أن التشكك فى موت من جُزت رقبته . وسواس مجرد ، وأن اعتقاد موته يقين لايسترابُ فيه »[1] .

ثانياً ــ رأى الغزالى فى صورته الكلامية :

يمكننا إذن اعتبار «تهافت الفلاسفة» ، المرجع الذى صدر عنه هجوم الغزالى على فكرة الترابط الضرورى بين العلة والمعلول . وهذا يعنى أنه يخالف الفلاسفة فى اعتقادهم بأن الاقتران المشاهد فى الوجود بين الأسباب ومسبباتها . اقتران تلازم بالضرورة ، وليس فى المقدار ولا فى الإمكان إيجاد المسبب دون السبب . ولا وجود المسبب دون السبب .

ولا بد لنا من القول بأن السبب الذى يدفع الغزالى إلى نقده للفلاسفة . محاولته الدفاع عن المعجزات لأنه يربط بين القول بالعلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات وبين إنكار المعجزات . دليل هذا ما يذهب إليه فى تهافت الفلاسفة .

(١) معيار العلم ص ١٩١ .

من أن مخالفة الفلاسفة تعد أمراً ضرورياً ؛ إذ ينبني عليها إثبات المعجزات الخارقه للعادة ، بحيث أن من سلم بالتلازم الضرورى بين الأسباب ومسبباتها ، فإنه ينفى بالتالى قلب العصى ثعباناً وإحياء الموتى وشق القمر .

ويكفى فى هذا المجال عبارة واحدة له لكى يستدل بها الدارس على طبيعة تفكير الغزالى . وكيف أن فكره قد جاء متابعة تقليدية للأشاعرة فى الوقت الذى كنا ننتظر فيه جديداً ، ولكنه لم يفعل . ولو أنصف الغزالى لميز بين أساس المعجزة وأساس الأمور المحسوسة . بمعنى أننا قد نجد من الفلاسفة من يجمع بين القول بالعلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات ، وبين الاعتراف بالمعجزات . ولكن مع ضرورة التمييز بين كل مجال من المجالين .

يقول الغزالى : فالاقتران بين ما يعتقد فى العادة سبباً ليس ضرورياً عندنا ، بل كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا ، ولا إثبات أحدهما متضمناً لإثبات الآخر ، ولانفيه متضمناً لنفى الآخر . فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر ، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر ، مثل الرى والشرب ، والشبع والأكل ، والاحتراق ولقاء النار ، والنور وطلوع الشمس ، والموت وجز الرقبة والشفاء وشرب الدواء ، وإسهال البطن واستعمال المسهل ، وهلم جراً إلى كل المشاهدات من المقترنات فى الطب والنجوم والصناعات والحرف . فإن اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه ، يخلقها على التساوق ، لا لكونه ضرورياً فى نفسه غير قابل للفوت ، بل فى المقدور خلق الشبع دون الأكل ، وخلق الموت دون جز الرقبة ، وإدامة الحياة مع جز الرقبة ، وهلم جراً إلى جميع المقترنات[1] .

وهكذا ينطلق الغزالى بكل قوته لإثبات أنه من الجائز مثلا وقوع الملاقاة بين القطن والنار دون حدوث احتراق ، وانقلاب القطن رماداً محترقاً دون ملاقاة النار .

بيد أن الغزالى ما يلبث ، وقد أحس بغرابة فكرته ، أن يحاول إيجاد المبررات لفكرته هذه . ولكنها — كما سنرى — مبررات واهية ، لاتضيف — كما قلنا — إلى أبعاد المشكلة رؤية جديدة .

فهو يرى أننا إذا نسبنا إلى آرائه المحالات الشنيعة ، أى إذا أنكرنا لزوم المسببات

---

(١) تهافت الفلاسفة ص ٢٢٥ .

عن أسبابها ، وأضفناها إلى إرادة مخترعها ، ولم يكن للإرادة منهج مخصوص معين ، بل أمكن تفننه وتنوعه ، فإن هذا يؤدى إلى أن يجوز كل واحد منا أن يكون بين يديه سباع ضارية ونيران مشتعلة وجبال راسية وهو لا يراها ، لأن الله تعالى لا يخلق الرؤية له . ومن وضع كتاباً فى بيته فليجوز أن يكون قد انقلب عند رجوعه إلى بيته غلاماً أمرد عاقلا متصرفاً أو انقلب حيواناً . ولو ترك حيواناً فى بيته ، فليجوز انقلابه إلى شىء آخر . وإذا سئل عن شىء من هذا ، فينبغى أن يقول : لا أدرى ما فى البيت الآن ، وإنما القدر الذى أعلمه أنى تركت فى البيت كتاباً ، ولعله الآن فرس قد لطخ الكتاب ببوله وروثه . فإن الله تعالى قادر على كل شىء ، وليس من ضرورة الفرس أن يخلق من النطفة . فلعله خلق أشياء لم يكن لها وجود من قبل .

إذا كان هذا هكذا ، فإن الغزالى يقول : إن الله تعالى خلق لنا علماً بأن هذه الممكنات لم يفعلها ، ولم ندع أن هذه الأمور واجبة ، بل هى ممكنة ، ويجوز أن تقع ويجوز ألا تقع . واستمرار العادة[1] بها مرة بعد أخرى . يرسخ فى أذهاننا جريانها وفق العادة الماضية ترسيخاً لا تنفك عنه[2] .

فلا مانع إذن من أن يكون الشىء ممكناً فى مقدورات الله تعالى ، ويكون قد جرى فى سابق علمه أنه لا يفعله ، مع إمكانه فى بعض الأوقات ، ويخلق لنا العلم بأنه ليس يفعله فى ذلك الوقت . فليس هذا الكلام إذن إلا تشنيع محض[3] .

ومن الواضح أن قول الغزالى ، بأن الله خلق لنا علماً بأن هذه الممكنات لم يفعلها ، لا يحل المشكلة من بعض زواياها . فطالما أنه قال إن هذه الأمور ممكنة ، فإننا إذا سألنا أنفسنا تبعاً لمنطق الغزالى وعبارته السالفة : هل هذه الأشياء يمكن أن تقع أم أنه لا يمكن وقوعها فى أى زمان من الأزمنة ؟ لأجبنا بأنه من الممكن وقوعها ، طالما أن المنطق الذى يسير عليه هو منطق الجواز والاحتمال ، لا منطق الثبات واليقين والضرورة .

---

(١) يحاول بعض الباحثين فى ميدان الفلسفة العربية عقد وجه مقارنة وتشابه بين فكرة الغزالى وفكرة الفيلسوف الإنجليزى ديفيد هيوم ، بل يقول بعضهم إن هيوم قد أخذ عن الغزالى ! . وقد نقدنا محاولاتهم منذ زمن طويل (راجع كتابنا : النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ص ١٧٦ وما بعدها) .

(٢) تهافت الفلاسفة ص ٢٣١ .

(٣) المصدر السابق ص ٢٣١ — ٢٣٢ .

دليل هذا ما يراه الغزالى فى محاولة أخرى له . إنه يرى أنه إذا كان يسلم بأن النار خلقت خلقه إذا لاقاها قطنتان متماثلتان أحرقتهما ولم تفرق بينهما إذا تماثلتا من كل وجه . فإنه مع هذا يجوّز أن يلقى نبي فى النار فلا يحترق . إما بتغيير صفة النار أو بتغيير صفة النبي عليه السلام . فيحدث من الله تعالى أو من الملائكة صفة فى النار تقصر سخونتها على جسمها بحيث لا تتعداه . فتبقى مع سخونتها وتكون على صورة النار وحقيقتها . ولكن لا تتعدى سخونتها وأثرها . أو يحدث فى بدن النبي صفة لا تخرجه عن كونه لحماً وعظماً . فيدفع أثر النار . فإن من يطلى نفسه بالطلق ثم يقعد فى تنور موقد . فإنه لا يتأثر بالنار . وإذا أنكر الخصم ذلك ، فإنه إنكار لا أساس له[1] .

وليس هذا هو المثال الوحيد . فهناك أمثلة أخرى كإحياء الميت وقلب العصى حية . إذ أن هذه كلها فى مقدورات الله تعالى[2] .

والغزالى يحاول الاستدلال على أقواله هذه بالذهاب إلى أن المادة قابلة لكل شيء . فالتراب وسائر العناصر تستحيل نباتاً ، ثم النبات يستحيل عند أكل الحيوان له دماً ، ثم الدم يستحيل منياً . ثم المنى ينصب فى الرحم فيصبح حيواناً . وهذا بحكم العادة واقع فى زمان متطاول . فلم لا يحيل الخصم أن يكون فى مقدورات الله تعالى أن يدير المادة فى هذه الأطوار فى وقت أقرب مما عهد فيه ؟ وإذا جاز فى وقت أقرب ، فلا ضبط للأقل فيستعجل هذه القوى فى عملها ، ويحصل به ما هو معجزة للنبي[3] .

فهو يرجع إذن إلى آراء الأشاعرة الذين يرجعون فعل كل شيء إلى الإرادة الإلهية . فهى وحدها القادرة على فعل كل شيء ، وهى القادرة على نفى خصائص وأفعال أى شيء من الأشياء المادية الموجودة فى الكون .

بيد أن الغزالى حين شعر بأن مذهبه قد يؤدى إلى إشكالات لا حصر لها ، ذهب إلى القول بأن المحال غير مقدور عليه . والمحال هو إثبات الشيء مع نفيه ،

---

(١) المصدر السابق ص ٢٣٢ .

(٢) المصدر السابق ص ٢٣٢ .

(٣) المصدر السابق ص٢٣٢ . وقارن بين موقف الغزالى فى هذا المجال ، وموقفه من الخلود (راجع الطبعة الرابعة من كتابنا : مذاهب فلاسفة المشرق ص ٢٣٩ وما بعدها) .

أو إثبات الاثنين مع نفى الواحد أما الجمع بين السواد والبياض فمحال . لأنا نفهم من إثبات صورة السواد فى المحل ، نفى ماهية البياض ووجود السواد . فإذا صار نفى البياض مفهوماً من إثبات السواد ، كان إثبات البياض مع نفيه محالا . وإنما لا يجوز كون الشخص الواحد فى مكانين ، لأنا نفهم من كونه فى البيت ، عدم كونه فى غير البيت . فلا يمكن تقديره فى غير البيت مع كونه فى البيت المفهم لنفيه عن غير البيت [1] .

ويلاحظ أن الغزالى إذا كان يقول بإمكان بعض الأشياء وعدم إمكان أشياء أخرى ؛ فإن محك هذا الإمكان وعدمه إنما يقوم على مدى اقترابه من المعجزة أو ابتعاده عنها . أى أنه يضع لنفسه غرضاً ثابتاً محدداً يدافع عنه .

فهو يذهب إلى أننا فى قولنا بانقلاب الماء هواء بالتسخين ، نريد بذلك أن المادة القابلة لصورة المائية خلعت هذه الصورة وقبلت صورة أخرى . فالمادة مشتركة والصورة متغيرة . وكذلك إذا قلنا : انقلب العصى ثعباناً والتراب حيواناً . وليس بين العرض والجوهر مادة مشتركة ، ولا بين السواد والكدرة ولا بين سائر الأجناس ، مادة مشتركة ، فكان هذا محالا من هذا الوجه .

وأما تحريك الله تعالى يد الميت ونصبه على صورة حى يقعد ويكتب حتى تحدث من حركة يده الكتابة المنظومة ، فليس بمستحيل فى نفسه مهما أحلنا الحوادث إلى إرادة مختار ، وإنما هو مستنكر لا طراد العادة بخلافه . وإذا قال الفلاسفة إن هذا يؤدى إلى إبطال دلالة إحكام الفعل على علم الفاعل ؛ فإن هذا خطأ منهم ، إذ أن الفاعل هو الله ، وهو المحكم ، وهو عالم به [2] .

ونود أخيراً أن نقول من جانبنا بأن الغزالى لم يخرج عن مذاهب الأشاعرة فى هذا المجال . فهو يحاول دائماً سرد آرائه فى ثوب المذهب الفلسفى . ولكن المخطط الذى دار فيه دائماً لا يحل المشكلة التى يبحث لها عن حل منطقى . وما القول بالعادة إلا إيغال فى مجال اللامعقول إلى أقصى آماده ، بالإضافة إلى شدة غموضها . ويتضح هذا تماماً لدارس فلسفة ابن رشد فى هذا الجانب ، إذ أنه يتخذ من نقده لأسلافه مادة لرده كل شىء فى العالم إلى أسبابه المعقولة المحددة ، حتى يعبر الكون كله عن نسق عقلى محدد بتلك النظرة الشاملة له ، والتى لا يخرج عنها أى موجود من الموجودات علوياً كان أو سفلياً

---

(١) تهافت الفلاسفة ص ٢٣٥ .

(٢) تهافت الفلاسفة ص ٢٣٧.

الفصل السادس

مشكلة السببية عند ابن رشد

ويتضمن هذا الفصل ما يلى :

أولاً : تمهيد .

ثانيًا : جوانب رأى ابن رشد ونقده للأشاعرة والغزالى .

الفصل السادس

مشكلة السببية عند ابن رشد

أولاً — تمهيد :

ذكرنا فيما سبق من فصول ، أن من مفكرى الإسلام وخاصة المتكلمين والغزالى من أداروا مباحث السببية حول بيان العلاقات بين الأسباب ومسبباتها ، وهل هى ضرورية أم أنه لا ضرورة فى العلاقة بين السبب والمسبب ، بحيث يرجعون ذلك إلى الله .

وذكرنا أيضاً أن من فلاسفة العرب من جعل أكثر مباحثه فى مجال السببية يدور حول دراسة علل الموجودات على النحو الذى نراه عند ابن سينا مثلا .

وإذا انتقلنا من ابن سينا الذى يدرس السببية على نهج مخالف للنهج الذى رأيناه عند المتكلمين ، متابعاً فى هذا أرسطو إلى حد كبير ، ومن الغزالى الذى قرر عدم وجود علاقات ضرورية بين الأسباب ومسبباتها متابعاً فى هذا بحوث بعض الأشاعرة من متكلمى الإسلام . نقول إذا انتقلنا منهما إلى ابن رشد ، وجدنا عنده جمعاً بين المبحثين .

ندلل على ذلك بالقول بأننا إذا درسنا كتابه « تلخيص ما بعد الطبيعة لأرسطو ، « تفسير ما بعد الطبيعة لأرسطو » ، وكذلك «تلخيص السماع الطبيعى لأرسطو» وجدناه يفيض فى مباحث خاصة بالسببية على النحو الذى نجده عند أرسطو ، أى يجعل محور مباحثه دراسة العلل الأربع للموجودات منتقلا من هذا إلى الإفاضة فى غائية العالم سمائه وأرضه .

وإذا كان فى مباحثه هذه يتابع أرسطو إلى حد كبير ويوافقه فى كثير من آرائه ، إلا أنه لا يقف عند هذا الحد ، إذ أنه فى معرض دراسته لمشكلة العلاقة بين الأسباب ومسبباتها ، وهل هى علاقة ضرورية أم أنها ترجع إلى الله ، يشن هجومه

على آراء الأشاعرة وعلى آراء الغزالى الذى تابع بدوره مواقف الأشاعرة . وهذا يعنى أن ابن رشد يربط بين دراسة علل الموجودات وبين نقده العنيف للأشاعرة والغزالى . وكم نجد نصوصاً يصعد فيها من تقدير علل الموجودات إلى نقد الأشاعرة : محاولا تفنيد آرائهم وكشف ما فيها من أوجه خطأ .

وهذا الموقف من جانبه ، والخاص بنقده للأشاعرة والغزالى ، يتضح لنا تماماً إذا درسنا كتابه « تهافت التهافت » ومعنى هذا أن بحوثه يتمثل فيها الجمع بين دراسة العلل الأربع وبين التساؤل عن العلاقات بين الأسباب ومسبباتها ، وهل هى ضرورية يقينية ، أم أنها ليست كذلك .

وإذا كان نطاق هذه الدراسة لا يتسع للدخول فى تفصيلات حول آرائه فى كل من الجانبين ، فإننا سنكتفى ببيان موقفه بصفة خاصة فى الأشاعرة والغزالى . هذا الموقف الذى جذب انتباه الدارسين للفكر الرشدى ، بحيث علقوا عليه وما زالوا يعلقون تعليقات شتى .

ثانياً — جوانب رأى ابن رشد ونقده للأشاعرة والغزالى :

يقرر ابن رشد فى دراسته لمشكلة السببية ، العلاقة الضرورية بين الأسباب ومسبباتها ، ويرى أن إنكار وجود الأسباب الفاعلة التى نشاهدها فى المحسوسات إنما هو من قبيل الأفعال السوفسطائية .

ولهذا نجد ابن رشد حريصاً على دحض رأى الأشاعرة الذين لم يعترفوا بالعلاقات بين الأسباب ومسبباتها . فمعارفهم — فيما يقول ابن رشد[1] تعتبر معارف سوفسطائية إذا أنها تجحد كثيراً من الضروريات مثل ثبوت الأعراض وتأثير الأشياء بعضها فى بعض ووجود الأسباب الضرورية للمسببات والصور الجوهرية والوسائط .

وإذا كنا قد أشرنا منذ قليل ، إلى أن ابن رشد فى دراساته للسببية قد تأثر بأرسطو ، واستفاد من تأثره فى نقده للأشاعرة ، فإننا نود أن نكشف اليوم ونحن بصدد الدعوة إلى النظر إلى الفكر الفلسفى نظرة تجديدية ، عن صورة من صور هذا التأثر الرشدى بأرسطو ، صورة ترينا كيف أن شروح ابن رشد على

(١) تهافت التهافت ص ١٢٢ .

أرسطو ، تعد جزءاً لا ينفصل عن مؤلفاته . بل إنها هي عندنا أولى بالاهتمام والدراسة من مؤلفات له كفصل المقال ومناهج الأدلة ، تلك المؤلفات التي يتمثل فيها عنصر المتابعة من بعض الزوايا ، أكثر من عنصر الجرأة والشجاعة وتقرير الآراء الفلسفية الدقيقة .

نقول إن ابن رشد إذا كان ينادى بالخصائص الثابتة المعينة لكل شىء ، فإن هذا قد أدى إلى نقد طرق الأشاعرة والغزالى ، متأثراً فى ذلك بأرسطو حين كان يرد فى كتابه الميتافيزيقا على الذين يقولون إن القوة عند الفعل فقط ، ويربط ابن رشد بينهم وبين أولئك الذين ينكرون الخصائص الثابتة الضرورية للأشياء ، كما هو الحال عند الأشاعرة والغزالى(١)

يقول ابن رشد فى معرض تفسيره لما بعد الطبيعة لأرسطو : إن من الناس من ينكر وجود القوة المتقدمة بالزمان على الشىء الذى هو قوية عليه ، ويقول إن القوة والشىء الذى توجد قوية عليه يوجدان معًا . وهذا يلزم عنه ألا تكون قوة أصلا ، لأن القوة مقابلة للفعل ولا يمكن أن يوجدا معًا . فإذا فعل الشىء فعلا ، فينبغى أن يسأل منكر تقدم القوة على الفعل ، بأن يقول قائل له : هل فعل هذا ما كان قويًّا عليه قبل الفعل أو غير قوى عليه ؟ فإن قال ما كان غير قوى عليه ، فقد فعل الممتنع . وإن قال فعل ما كان قويًّا عليه ، فقد أقر بالقوة قبل الفعل . وهذا القول ينتحله الآن الأشاعرة من أهل ملتنا . وهو قول مخالف لطباع الإنسان فى اعتقاداته وفى أعماله . فهؤلاء القوم الذين كانوا يرون أن القوة عند الفعل فقط ، إنما كانوا يعتقدون أن القوة على البناء هى مع البناء ، وأن البناء فى حين ما لا يبنى ليس له قوة على البناء ، لأنه إنما توجد له القوة على البناء فى وقت البناء(٢) .

وهكذا يؤكد ابن رشد أن لكل شىء طبيعة خاصة وفعلا معيناً ، وأن هذا يتبين بوضوح فى الأجسام المادية ، فإن القوى التى تكون بغير نطق ، إذا قرب الفاعل منها من المفعول ، ولم يكن هنالك أمر عائق من خارج ، فإنه ينتج عن هذا أن يفعل الفاعل وينفعل المنفعل . فالنار مثلا إذا قربت من الشىء المحترق ولم يكن

---

(١) انظر كتابنا : النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ص١٦٤ وما بعدها .

(٢) تفسير ما بعد الطبيعة — مجلد ٢ — ص ١١٢٦ وما بعدها .

هنالك عائق يعوقها عن الإحراق المحترق ضرورة . وهذا العائق يعد أمراً ضرورياً يعوق فعل النار ، إذ الأجسام تتحرك تارة بالقسر وضد الطبع ، وتارة أخرى تتحرك حركة طبيعية . فالنار تتجه إلى فوق ، ولا تتجه إلى تحت إلا بالقسر وإذا كان السكون إلى أسفل يعد طبيعياً للأرض فإنه يعد غير طبيعى للنار [١] .

هذا تأكيد من جانب ابن رشد على الطبيعة الخاصة لكل عنصر وفعل كل موجود من الموجودات . وهذا التأكيد قد أدى به بعد ذلك إلى أن يحاول بكل طاقته نفى الاتفاق العرضى والجواز والإمكان [٢] .

فهو يذهب إلى أن الفلاسفة قد وقفوا على صفات الأجسام من قبل أفعال جسم من تلك الأجسام الخاصة بها . مثال ذلك أنهم أدركوا الصفات التى بها صار النبات نباتاً من قبل فعله الخاص به والصفات التى بها صار الحيوان من قبل أفعال الحيوان الخاصة به . وكذلك أدركوا أن فى الجمادات صوراً بهذه الصفة تخصصها من قبل أفعال الجمادات الخاصة بها . ثم لما نظروا فى هذه الصفات علموا أنها فى محل من تلك الذات ، وتميز لهم ذلك المحل بانقلاب الموجودات المشار إليها من نوع إلى نوع ومن جنس إلى جنس ، بانقلاب طبيعة تلك الصفات وتغيرها . مثال ذلك انقلاب طبيعة النار إلى الهواء ، بزوال الصفة التى عنها يصدر فعل النار ، وهى التى بها سميت النار ناراً ، إلى الصفة التى عنها يصدر فعل الهواء الخاص به ، وهى التى سمى بها الهواء هواء [٣] .

كما يؤكد ابن رشد على القول بأنه من الضرورى أن يكون هنا ترتيب ونظام لا يمكن أن يوجد أتقن منه ، ولا أتم منه . فالامتزاجات الموجودة فى الموجودات محددة مقدرة ، والموجودات الحادثة عنها واجبة . ويوجد ذلك دوامًا ولا يختل ، أى لا يوجد عن الاتفاق . إذ كل ما يوجد عن الاتفاق هو أقل ضرورة بطبيعة الحال . يقول تعالى: « صنع الله الذى أتقن كل شيء »[٤] ويقول أيضاً : « ما ترى فى خلق الرحمن من تفاوت . فارجع البصر هل ترى من فطور »[٥] .

---

(١) المصدر السابق – مجلد ٢ – ص ١١٥٢ ، وأيضاً : تلخيص السماع الطبيعى ص ٧٠ .
(٢) انظر كتابنا : النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ص ١٦٧ وما بعدها .
(٣) تهافت التهافت ص ٨٨ – ٩٠ .
(٤) الآية ٨٩ من سورة النمل .
(٥) الآية ٣ من سورة الملك .

يقول ابن رشد : أى تفاوت أعظم من أن يكون الأشياء كلها يمكن أن توجد على صفة أخرى ، فوجدت على هذه الصفة . ولعل تلك الصفة المعدومة أفضل من الموجودة . فمن زعم مثلا أن الحركة الشرقية لو كانت غربية . والغربية شرقية ، لم يكن فى ذلك فرق فى صنعة العالم ؛ فقد أبطل الحكمة (١) .

بعد نقد ابن رشد للقول بالجواز والإمكان ، وذهابه إلى أن الاتقان الذى نراه فى الموجودات يتنافى مع الجواز والاتفاق والإمكان ، نراه يقرر الصلة بين العقل وبين إدراك أسباب الموجودات . إذ فى كل موجود أفعال جارية على نظام العقل وترتيبه ، ولا يمكن أن يكون ذلك بالعرض . كما لا يمكن أن يكون من قبل عقل شبيه بالعقل الذى فينا ، بل من قبل عقل أعلى من جميع الموجودات .

أما من يلغى الأسباب ولا يؤكد على وجودها . فإنه يلغى العقل الذى يدلنا على أسباب الموجودات .

يقول ابن رشد مؤكداً على الجانب الذى أشرنا إليه الآن ليس العقل شيئاً أكثر من إدراك الموجودات بأسبابها ، وبه يفترق عن سائر القوى المدركة . فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل . وصناعة المنطق تضع وضعاً أن ههنا أسباباً ومسببات ، وأن المعرفة بتلك المسببات لا تكون على التمام إلا بمعرفة أسبابها .. ورفع هذه المسببات مبطل للعلم ورافع له ، إذ يلزم أن لا يكون ههنا شيء معلوم أصلا علماً حقيقياً ، بل إن كان ثمة علم فهو علم مظنون . كما لا يكون ههنا برهان ولاحد ، وترتفع أصناف المحمولات الذاتية التى تأتلف منها البراهين . ومن يذهب إلى عدم وجود أى علم ضرورى يلزمه أن لا يكون قوله هذا ضرورياً (٢) .

وإذا كان ابن رشد قد ربط بين السبب والعقل . محاولا الصعود إلى القول بعقل إلهى ، فإنه يبين لنا أن التأكيد على العلاقة الضرورية بين الأسباب ومسبباتها يؤدى إلى القول بالحكمة والغائية بالنسبة للموجودات . فالحكمة هى معرفة الأسباب التى تقوم على منطق العقل . بحيث لو ارتفعت الضرورة عن كميات الأشياء المصنوعة وكيفياتها وموادها ، كما يتوهم الأشاعرة ، لارتفعت الحكمة الموجودة فى الصانع

---

(١) مناهج الأدلة ص ٢٠٢ .

(٢) تهافت التهافت ص ١٢٣ .

وفى المخلوقات ، وكان يمكن أن يكون كل فاعل صانعـًا ، وكل مؤثر فى الموجودات خالقـًا . وهذا عند ابن رشد إبطال للخلق والحكمة .

وابن رشد يصل إلى ذلك بعد تحليله للعلاقة بين السبب والمسبب . فهو يرى أن وجود المسببات عن الأسباب لايخلو من ثلاثة أوجه : إما أن يكون وجود الأسباب لمكان المسببات من الاضطرار ، مثل كون الإنسان متغذيـًا . وإما أن يكون من جهة الأفضل ، أى لتكون المسببات بذلك أفضل وأتم ، مثل كون الإنسان له عينان . وإما أن يكون ذلك لا من جهة الأفضل ولا من جهة الاضطرار ، فيكون وجود المسببات عن الأسباب بالاتفاق وبغير قصد ، فلا تكون هناك حكمة أصلا ، ولا تدل على صانع ، بل إنما تدل على الاتفاق .

وهذا كله يدلنا على أن دلالة الموجودات عند الأشاعرة ليست من أجل حكمة فيها تقتضى العناية ، ولكن من قبل الجواز ، أى من قبل ما يظهر فى جميع الموجودات أنه جائز فى العقل أن يكون بهذه الصفة وبضدها . ولو كان هذا الجواز على السواء ، فليس ههنا حكمة ولا توجد موافقة أصلا بين الإنسان وبين أجزاء العالم . فإن كان من الممكن وجود الموجودات على غير ما هى عليه ، وأن هذا كوجودها على ما هى ، فليس ههنا موافقة بين الإنسان وبين أجزاء العالم .

وإذا كان الأشاعرة يقولون إن مذهبهم لايؤدى إلى عدم التمييز بين شىء وشىء آخر ، فإن ابن رشد يؤكد لنا أن هناك فرقاً وأضحاً بين تخصيص الفلاسفة وتخصيص الأشاعرة لكون السماء مثلاً ذات مقدار محدود معين دون سائر المقادير . يقول ابن رشد : إن التخصيص الذى يريده الأشاعرة إنما هو تمييز الشىء إما عن مثله وإما عن ضده ، من غير أن يقتضى ذلك حكمة فى نفس ذلك الشىء ، بحيث يؤدى إلى تخصيص أحد المتقابلين . أما الفلاسفة فإنهم أرادوا بالمخصص الذى اقتضته الحكمة فى المصنوع ، السبب الغائى . إذ يرون أنه ليس هناك كمية فى موجود من الموجودات ولا كيفية إلا وهى الغاية فى الحكمة التى لا تخلو من أحد أمرين : إما أن يكون ذلك أمراً ضرورياً فى طباع فعل ذلك الموجود ، وإما أن يكون فيه من جهة الأفضل . ولو اعتقدوا أن فى المخلوقات كمية أو كيفية لا تقتضى حكمة ، لأدى

هذا إلى نسبتهم للصانع الخالق الأول ما لاتخلو نسبته إلى الصناع المخلوقين إلا على جهة الذم لهم[1].

وبهذا ينتهى ابن رشد إلى أنه من الضرورى الاعتقاد بوجود حكمة وغائية تسير بمقتضاها أفعال الموجودات فى هذا الكون كله سمائه وأرضه .

وإذا كنا قد أشرنا فى معرض دراستنا لموقف الغزالى من مشكلة السببية إلى أن الغزالى يرجع العلاقة بين الأسباب ومسبباتها إلى العادة لا إلى الضرورة ، قاصداً من ذلك الدفاع عن المعجزات ، فإننا لا بد أن نشير إلى موقف ابن رشد فى العادة فى علاقتها بالسببية .

ابن رشد ينفى القول بالعادة على النحو الذى يفهمه الغزالى منها . فهو يرى أن لفظ العادة لفظ مموّه . وإذا حقق لم يكن تحته معنى إلا أنه فعل وضعى ، مثل ما نقول : جرت عادة فلان أن يفعل كذا . وهذا يؤدى إلى القول بأن الموجودات كلها وضعية ، وأنه ليس هناك حكمة أصلاً من قبلها ينسب إلى الفاعل أنه حكيم[2].

وإذا كان الغزالى يرى أن خرق العادات يعد جائزاً ، وأن الأشياء يمكن أن تتغير خصائصها دون نظام ، فإن ابن رشد يذهب إلى أن هذا القول يتصف بالسفسطة بل بالشعوذة[3].

ابن رشد إذن ينفى القول بالعادة بالمعنى الذى ذهب إليه الغزالى ، لأنه بعد تحليله لهذه الكلمة ، لا يرى لها أى معنى .

ومن الواضح أن مقصد ابن رشد من نفى القول بالعادة ، الصعود إلى التسليم بالخصائص الضرورية للأشياء ، أى لكل موجود من الموجودات . فهو يربط بين ذلك ، وبين القول بالأسباب النوعية للموجودات على النحو الذى يراه أرسطو

وهكذا يحاول ابن رشد فى دراسته لمشكلة السببية نقد آراء بدت عنده خاطئة كآراء الأشاعرة والغزالى ، منتهياً إلى جانب إيجابى ، يبين لنا فيه نظرته إلى هذه المشكلة .

---

(١) المصدر السابق ص ١٠٢ .
(٢) تهافت التهافت ص ١٢٣ .
(٣) تهافت التهافت ص ١٣٠ .

وهذه النظرة — فيما لاحظنا — تشمل دراسة أكثر الجوانب التي تتصل بالسببية ، ومحورها التأكيد على وجود علاقة ضرورية بين الأسباب ومسبباتها . علاقة تؤدى عنده إلى الاعتراف بالحكمة والغائية فى الكون كله سمائه وأرضه . علاقه تربط بين عمل الأسباب وعمل العقل فى الإنسان .

ولعلنا لو تساءلنا عن أبرز الأخطاء التى نراها فى موقف ابن رشد من السببية ، قلنا إن أبرز هذه الأخطاء تتمثل فى خلطه بين مجالات مادية طبيعية وبين مجالات إلهية ميتافيزيقية . ولعل الدارس لمحاولة ربطه بين القول بالأسباب ، وتقرير الحكمة والغائية فى الكون ، يلاحظ هذا تمام الملاحظة. إنه يبدأ بالتحليل الدقيق لجوانب المشكلة ، ولكنه سرعان ما يغوص فى متاهات لا صلة بينها وبين ما ينبغى أن يكون عليه التحليل للعلاقة بين السبب والمسبب الذى ينتج عنه . إنه خلط وضرب فى متاهات . أضاعا عليه إبراز زوايا وأبعاد ومجالات المشكلة فى وحدة متكاملة .

بيد أن هذا لا ينفى الجهد الذى قام به فى الكشف عن مغالطات فريق الأشاعرة والتى لم تعتمد — أى آراؤها — على أسس قوية . ولم تكن آراء فلسفية ، كما لم يكن القائلون بها فلاسفة . وقد كفانا ابن رشد بيان ما فيها من أخطاء .

كما لاينفى هذا أيضاً ، أن هناك أساساً قوياً أقام عليه ابن رشد آراءه حول هذا الموضوع . وهذا الأساس هو التمسك بالعقل حين ربط بين إنكار العلاقة بين الأسباب والمسببات (الأشاعرة والغزالى) وبين التقليل من دور العقل .

وإذا كان فى آرائه خلط بين مجالات فيزيقية ومجالات ميتافيزيقية ، فإن التصور القديم للطبيعيات فى علاقتها بما بعد الطبيعة ، بحيث يبدوان كالأوانى المستطرقة فى انفصالها واتصالها فى آن واحد ، يعد مسئولا إلى حد كبير عن ذلك الطابع الذى وجدناه فى دراسة ابن رشد لمشكلة السببية .

نقول أخيراً إننا لو ألقينا نظرة على آراء المتكلمين والفلاسفة ، تلك الآراء التى دوسناها فى هذه الفصول الستة ، وتساءلنا عن موقف معين دون غيره ، بحيث يكون معيناً لنا على تجديد المذاهب الفلسفية والكلامية عن طريق إحياء التراث من الداخل أساساً ، قلنا إن هذا الموقف هو موقف ابن رشد فى هذا المجال . وليس هذا تعصباً من جانبنا لهذا الفيلسوف ، ولكن لأن نظرته تتفق فى كثير من زواياها مع المنظور التجديدى الذى ننظر من خلاله إلى هذه المشكلة أو تلك من المشكلات الفلسفية أو الكلامية .

الباب الثانى

مذاهب كلامية حول القضاء والقدر

(نقد إطارها الجدلى برؤية تجديدية)

ويتضمن هذا الباب الفصلين الآتيين :

الفصل الأول : الجبرية والمعتزلة .

الفصل الثانى : الأشاعرة والتزامهم بالإطار الجدلى .

تقديم

عرضنا فى الباب الأول بفصوله الستة ، لمذاهب فريق من المتكلمين والفلاسفة العرب ، حول السببية .

وفى هذا الباب بفصليه سنعرض للخلاف بين الجبرية والمعتزلة (الفصل الأول) والأشاعرة (الفصل الثانى) ، حول القضاء ، والقدر ، كاشفين عن الارتباط الضرورى بين موضوع الباب الأول ، وموضوع هذا الباب مبينين أيضاً مدى ما عندهم من صواب أو خطأ مركزين على المنهج أساساً وليس على الآراء التى يتمسك بها كل فريق من هذه الفرق الكلامية .

وإذا كنا سوف لانعرض لا بن رشد ونقده لآراء المتكلمين الذين سبقوه ، خاصة الأشاعرة ، برغم أن رأيه — مع ما بيننا وبينه من خلاف — يشير فى زاوية من زواياه إلى نوع من التجديد ؛ فإن سبب ذلك قيامنا منذ سنوات بدراسة رأيه فى هذا الموضوع وذلك فى كتابنا « النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد »

وفى اعتقادنا أننا بالتركيز على المنهج وتصويب أنظارنا إليه ، سنصعد إلى تجديد النظر إلى هذا المذهب أوذاك من المذاهب التى عرضت للبحث فى هذا الموضوع ، وبدون ذلك سنظل ندور فى حلقة مفرغة يحكمها التقليد لا التجديد .

الفصل الأول

الجبرية والمعتزلة

ويتضمن هذا الفصل العناصر الآتية :

أولاً : الجبرية :

ثانياً : نقد رأيهم واتجاههم .

ثالثاً : المعتزلة وآراؤهم .

رابعاً : نقد طريقهم .

خامساً : نص لأحد رجال المعتزلة (القاضى عبد الجبار)

الفصل الأول

أولاً — الجبرية [1] :

لعلنا قد أشرنا حين دراستنا لمذاهب المتكلمين وفلاسفة العرب حول موضوع السببية ، إلا أننا سنجد ارتباطاً بين موقف المتكلم من مشكلة السببية ، وموقفه من مشكلة القضاء والقدر . وهذا ما نجده عند الجبرية وعند غيرهم من الفرق الكلامية .

فالجبرية ينكرون الاختيار ، مخالفين فى ذلك — كما سنرى — المعتزلة والقدرية . وهم لايفرقون بين الإنسان والجماد من حيث إنه مجبر على أفعاله [2] . أى أنه لا فعل للعبد أصلا ، وحركاته بمنزلة حركة الجمادات ، ولا قدرة للعبد عليها ولا قصد ولا اختيار [3] .

إنهم — أى أهل الجبر — يسندون فعل العبد إلى الله ، أى تفويض الأمر إلى الله ، بحيث يصير العبد بمنزلة الجماد لا إرادة له ولا اختيار [4] . ووجود الأفعال كلها إنما يكون بالقدرة الأزلية فقط من غير مقارنة لقدرة حادثة [5] .

يقول جهم بن صفوان ، وهو على رأس هذه الفرقة ، فى القدرة الحادثة : إن الإنسان لايقدر على شىء ، ولا يوصف بالاستطاعة ، وإنما هو مجبور فى أفعاله لا قدرة له ولا إرادة ولا اختيار . وإنما يخلق الله الأفعال فيه كما يخلق سائر الجمادات ، وتنسب إليه الأفعال مجازاً كما تنسب للجمادات ، إذ يقال أثمرت

---

(١) الجبرية ، بفتحتين : خلاف القدرية وهى فرقة من كبار الفرق الإسلامية كالجهمية . وهم أصحاب جهم بن صفوان الترمذى . قالوا : لا قدرة للعبد أصلا ولا مؤثرة ولا كاسبة ، بل هى بمنزلة الجمادات فيما يوجد منها . . . والجنة والنار تفنيان بعد دخول أهلهما فيهما حتى لا يبقى موجود سوى الله تعالى . ووافقوا المعتزلة فى نفى الرؤية وخلق الكلام وإيجاب المعرفة بالعقل قبل ورود الشرع ، فهؤلاء جبرية خالصة (التهانوى : كشاف اصطلاحات الفنون — مجلد ١ ص ٢٨٣) .

(٢) دائرة المعارف الإسلامية — مجلد ٦ — عدد ٧ ص ٢٨٢ من الترجمة العربية — مادة الجبرية .

(٣) شرح العقائد النسفية ص ٣٥٣ .

(٤) كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوى — مجلد١ ص ١٩٩ — مادة جبر وأيضاً .

M. Watt : Free will and predestination P. 96-97.

(٥) المقدمة فى أصول الدين للسنوسى ص ٥٩ .

الشجرة وجرى الماء وتحرك الحجر . . . والثواب والعقاب جبر ، كما أن الأفعال كلها جبر [١] .

فالعبد عندهم إذن ليس قادراً البتة [٢] ، وذلك لأنهم نفوا الفعل حقيقة عن العبد ، وأضافوه إلى الرب [٣] . وهذا يؤدى إلى إنكار الاستطاعات كلها [٤] . والخلق مضطرون لا استطاعة لهم بحال . وكل من نسب فعلا إلى أحد غير الله ، فسبيله سبيل المجاز [٥] .

ثانياً — نقد رأيهم واتجاههم :

واضح من هذا أن النتائج التى توصل إليها أهل الجبر تستند إلى المقدمات التى افترضوها وأخذوا يدورون حولها دون أن يستطيعوا الخروج من الدائرة التى ظلوا فيها يدورون .

نقول ونكرر القول ، إن رأيهم فى الإرادة الإنسانية ونسبتها إلى الإرادة الإلهية هو الذى أدى بهم إلى النتائج التى قالوا بها .

نوضح ذلك ونذلل عليه بما يقوله القاضى عبد الجبار المعتزلى: قالت المجبرة فى الإرادة ، إنها من صفات الذات ، وأنه تعالى لم يزل مريداً لكل ما يكون من فعله وفعل غيره [٦] .

كما يحكى عن جهم ومن تبعه ، قولهم : إن أفعال العباد مخلوقة لله وهى منسوبة إلى العباد مجازاً لا حقيقة ، فقولهم: فلان صام وصلى، كقولهم : تحرك وسكن وطال وسمن [٧] .

هذا بالإضافة إلى أننا نلاحظ أن موقفهم هذا يعد من أضعف المواقف التى عرضت للبحث فى هذه المشكلة . صحيح أنه موقف يخلو من التناقض الحاد . على النحو الذى سنجده عند الأشاعرة ، ولكنه موقف ضعيف . لأنه يحاول تبسيط

---

(١) نقلا عن الملل والنحل للشهرستانى جزء ١ ص ٨٧ .
(٢) اعتقادات فرق المسلمين والمشركين لفخر الدين الرازى ص ٦٨ .
(٣) الملل والنحل جزء ١ ص ٨٥ .
(٤) البغدادى : الفرق بين الفرق ص ١٢٨ .
(٥) الإسفراييني : التبصير فى الدين ص ٩٦ .
(٦) القاضى عبد الجبار : المغنى — كتاب الإرادة ص ٤ .
(٧) القاضى عبد الجبار : المغنى — الجزء الثامن — المخلوق ص ٣ .

المشكلة أكثر من اللازم . إنه موقف جدلى كلامى لا يقدم ولا يؤخر شيئاً ، شأنه شأن كثير من الآراء ذات الصبغة الجدلية الكلامية .

وإذا كان هذا هو تصورهم للإرادة . فإننا نسألهم : ما فائدة الإرادة الإنسانية إذن ، إذا كانت غير متصورة إلا بالقياس إلى الإرادة الإلهية التى تحدد لها طريقها وخط سيرها ؟ لو كان أهل الجبر قد تعمقوا فى بحث الصلة بين الإرادة الإنسانية والإرادة الإلهية بحثاً دقيقاً عميقاً ، أو بحثوا فى الإرادة الإنسانية فى حد ذاتها وبعدوا عن هذا الطابع الجدلى ، لتوصلوا إلى آراء تستند إلى أسس قوية دقيقة على النحو الذى نجده عند كثير من الفلاسفة ممن ذهبوا إلى البحث فى الإرادة ولكنهم — أى أهل الجبر — لم يكلفوا أنفسهم التعمق فى بحث هذه المشكلة ودراستها فانتهوا إلى ما انتهوا إليه من تصور للمشكلة على هذا النحو الخاطىء .

ولا نقصد من هذا أن القول بالجبر يعد قولا خاطئاً ، ولكننا نوجه نقدنا إلى الطريقة التى سلكوها والتى أدت بهم إلى ما أدت . إنها الطريقة الجدلية الكلامية المحاطة بالصعوبات التى لا مبرر لها والتى لاتخلو من إشكالات كثيرة ، والمؤيد لها والمتتبع لها لابد أن يقع فيما وقع فيه أهل الجبر . وسنرى مصداق ذلك عند الأشاعرة على وجه الخصوص والذين التزموا بالطابع الجدلى .

ثالثاً — المعتزلة وآراؤهم :

كان لابد للمعتزلة من بحث هذه المشكلة لأنها تمثل مبحثاً أساسياً من مباحثهم وأصلا من أصولهم[١] ، أو هى على الأقل متفرعة عن أصل من أصولهم

---

(١) يبرر المعتزلة بحثهم فى موضوع القضاء والقدر ويردون على من يرون عدم الخوض فيه . يقول القاضى عبدالجبار المعتزلى (المغنى — الجزء الثامن — المخلوق ص ٣٢٢ — ٣٢٣) : فإن قالوا أليس قد روى عن رسول الله (ص) أنه قال : إذا ذكر القضاء فأمسكوا ، والقدر سر الله فلا تفتشوا عنه ، وهو بحر لا تغرقوا فيه ، إلى غير ذلك من الأخبار التى تدل على أن القول فى ذلك محرم ، فما قولكم فيه ؟ قيل له إن أخبار الآحاد لا يجوز قبولها فيما ثبت بالعقل خلافه ، وقد صح أن الواجب أن نتكلم فيما يجوز على الله سبحانه من ذلك وما لا يجوز ، فإن ذلك من الفروض المتعينة فكيف يجوز أن نهى عنه ، فإن صح فى ذلك خبر فالمراد به ما ذكرناه ، وقد ثبت عنه (ص) أنه ذكر القدر وتكلم فيه وكذلك الصحابة ، وما روى من قوله (ص) : إذا ذكر القدر فأمسكوا ، وإذا ذكرت النجوم فأمسكوا ، فإذا ذكر أصحابى فأمسكوا» ، يدل على ما قلناه ، لأنه لم يرد أن يمسك عن ذكر فضائل الصحابة ولا عن الكلام فى النجوم من الوجه الذى يدل على حكمة خالقها ومدبرها ، وإنما أوجب السكوت عن ذكر الصحابة بالقبيح ، وعن ذكر النجوم ونسبها إلى أنهم يمطرون بها. وقد بينا من قبل ، الوجوه التى يصح أن يقال عليها أن الله تعالى قضى=

الخمسة ، ونعنى به أصل العدل ، بالإضافة إلى أنهم وجدوا من الضرورى الرد على آراء أهل الجبر .

يقول نيبرج[١] فى مقدمته لتحقيق كتاب الانتصار للخياط : أما الأصل الثانى — العدل — فهو بلا شك موضوع للرد على المجبرة وبعض من قال بوقوع الظلم من الله تعالى من الرافضة . وكانت المجبرة قد قويت ونمت فى ذلك الزمان ، وظهر على رأسهم جهم بن صفوان الذى أقدم على ما لايطاق من القول بالجبر وغالى فيه مغالاة لم يسبقه إليها أحد . وثبت بالتاريخ أن المعتزلة القديمة ناظرت الجهمية وتبرأت منه . ويشهد بذلك ما ورد فى كتاب ابن المرتضى من إرسال واصل بعض أصحابه لخراسان لمباحثة جهم ومنازلته ، ويشهد به ما صرح به الخياط فى كتاب الانتصار من البغض لجهم والبراءة منه .

هذا ما يقوله نيبرج ، وهو على صواب فى هذا القول . إذ أن المعتزلة قد بحثوا فى هذه المشكلة معارضين رأى الجبرية الذى عرضنا له منذ قليل .

ومما يدل على معارضتهم ، اتفاقهم على أن الله تعالى ليس خالقاً لأفعال العبد[٢] أى أن وجود الأفعال الاختيارية بالقدرة الحادثة فقط مباشرة أو تولداً[٣] . وشرط الاستطاعة التى يكون بها الفعل هى قبل الفعل ضرورة[٤] . فأفعال العباد إذن مخلوقه لهم ، وكل واحد منهم ، ومن جملتهم الحيوانات ، خالق لأفعاله[٥] . وهذه الأفعال واقعة بقدرة العبد وحدها على سبيل الاستقلال بلا إيجاب ، بل باختيار[٦] .

وإذا كان واصل بن عطاء مؤسس فرقة المعتزلة قد ذهب إلى هذا مع أكثر رجال

= وقدر ، فيجب أن يجوز أن يوصف الله سبحانه بذلك ، وأن لا يجوز أن يقال إنه تعالى قضى أفعال العباد وقدرها ، بمعنى خلقها وتمم خلقها ، ولا يقال قضى المعاصى وقدرها بمعنى ألزمنا إياها ، وإنما نهى صلى الله عليه عن الكلام فى القدر بأن تضاف هذه الأمور إلى قدرة على وجه لا يجوز عليه ، لأن ذلك يوجب زوال التكليف وبطلان الأمر والنهى ، وإلا فالرضا بقضاء الله وقدره لازم من الوجه الذى يصح عليه .

(١) ص ٥٣ ، ٥٤ .

(٢) فخر الدين الرازى : اعتقادات المسلمين والمشركين ص ٣٨ .

(٣) السنوسى : المقدمة فى أصول الدين ص ٥٩ .

(٤) ابن حزم : الفصل فى الملل والنحل — جزء ٣ ص ٢٢ .

(٥) الأسفراييني : التبصير فى الدين ص ٦١ .

(٦) عضد الدين الإيجى : المواقف جزء ٨ ص ١٤٦ .

المعتزلة ، فإنهم قد استقوا هذا أساسًا من أستاذ واصل بن عطاء وهو الحسن البصرى الذى كان يقول بحرية الإنسان ، وأن لهذا الإنسان الاختيار المطلق فى الأفعال من خير أو شر .

ولكن ما المبررات التى ساقها المعتزلة لإثبات رأيهم ؟

يمكننا أن نجيب عن هذا بالقول بأن هناك طريقين سلكهما المعتزلة لتأييد ما ذهبوا إليه . طريق يستند إلى الشرع وطريق يستند إلى العقل .

الطريق الأول وهو الطريق الشرعى يستند أساسًا — فيما يبدو لنا — على فكرة الثواب والعقاب . فهم يرون أن العبد مثاب على فعله ، معاقب ملوم محمود . وهذا إن دل على شىء ، فإنما يدل على أن فعله واقع منه ، إذ لا يحسن توبيخه والثناء عليه بما لا يقع منه كألوانه وأجسامه (١) . فلو كانت الأفعال بخلق الله لبطلت قاعدة التكليف والمدح والذم والثواب والعقاب (٢) .

وإذا رجعنا إلى كتاب الفصل فى الملل والنحل لابن حزم وجدناه يقول على لسان المعتزلة : قالوا : وجدنا من فعل الجور فى الشاهد كان جائراً ، ومن فعل الظلم كان ظالمًا ، ومن أعان فاعلا على فعله ثم عاقبه عليه كان جائراً عابثًا . والعدل من صفات الله والظلم والجور منفيان عنه . قال تعالى : « وما ربك بظلام للعبيد » . وقال تعالى : « وما ظلمناهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون » . وقال : « فما كان الله ليظلمهم » ؛ وقال تعالى : « لا ظلم اليوم » .

أما الآيات التى يفهم منها الجبر ، فإن المعتزلة أخذوا فى تأويلها . ومن أمثلة هذه الآيات قوله تعالى : « وكل شىء عنده بمقدار » .

هذا عن طريق الشرعى الذى يتبلور إلى حد كبير حول فكرة الثواب والعقاب . فالعبد عندهم مطالب من ربه تعالى بالطاعة ، ويستحيل أن يطالب العبد بما لا يقع منه (٣) .

أما الطريق العقلى ، فإن المعتزلة قد قالوا إن العاقل يميز بين مقدوره وبين ما ليس بمقدوره ويدرك تفرقة بين حركاته الإرادية ، وبين ألوانه التى لا اقتدار له عليها . ووجه الفصل بين القبيلين ، أنه يصادف مقدوره واقعًا به على حسب مقصوده ودواعيه ولا يقع

---

(١) الجوينى : الإرشاد ص ٢٠٨ .
(٢) التفتازانى : شرح العقائد النسفية ص ٣٤٤ .
وأيضاً : Watt : Free will and predestination p. 12-13.
(٣) الإرشاد للجوينى ص ٢٠٣ .

منه مالا يقع على حسب انكفافه وانصرافه. فإذا صادف الشيء واقعاً على حسب المقصود والداعية لم يسترب فى وقوعه به، ثم لا يقع به إلا الحدوث، فليكن العبد محدثاً لفعله. ولوكان فعله غير واقع به، لكان بمثابة لونه وسائر صفاته الخارجة عن مقدوراته [١].

إنهم يستدلون على أن الفرد منا هو الذى يحدث تصرفه كالبناء والكتابة وغيرهما، بالقول بأنه لولم يكن هو المحدث التفاعل لها، لما استجهل العقلاء من الناس فعل من يجمع آلات الكتابة أو آلات البناء وينتظر أن تصير داراً مشيدة أو قصيدة مكتوبة. ومن انتظر أن يحدث الله من هذه الأدوات الخاصة بالكتابة أو البناء داراً أو قصيدة، فإن هذا يعد نوعاً من الجهل [٢].

ولهذا نجد المعتزلة حريصين على نقد أهل الجبر، ونقد أى موقف يشبه موقف أهل الجبر كموقف الأشاعرة مثلا. فإذا كان الأشاعرة قد قالوا بفكرة الكسب — كما سنرى — فإن رجلا من رجال المعتزلة كالقاضى عبد الجبار، يرى أنهم إذا كانوا يعتصمون بهذه اللفظة، لفظة الكسب، حتى لا يقعوا فيما وقع فيه أهل الجبر، فإن هذا يعد شيئاً لاحقيقة له، لأنهم حين يقولون إن حدوث الفعل بالله سبحانه، وأن العبد يكتسب ولا يحدث، فإن هذا القول من جانبهم يعنى أنهم ينسبون الفعل إلى الله، بحيث لا يكون العبد عالماً به ولا قادراً عليه [٣].

وإذا كان المقدور عند الأشاعرة، هو أن كل واحد من الفعلين الاضطرارى والاختيارى واقع بقدرة الله تعالى، وليس للعبد من إيقاع المقدور شيء [٤]، فإن المعتزلة يرون أن لا بد أن نتساءل ونقول: ما المطلوب؟ وما معنى الطلب؟ وما الفرق بين مطالبة العبد بألوانه وأجسامه وبين مطالبته بأفعاله [٥]؟

معنى هذا أن رجال المعتزلة ينظرون إلى موقف الأشاعرة على أنه أحد المواقف التى تعنى نحواً من أنحاء الجبر. دليل هذا أن أحد رجال الاعتزال وهو القاضى عبد الجبار بعد أن ينقد جهم بن صفوان، نراه يتحدث عن فكرة الكسب على أنها تعبير عن القول بالجبر. فهو يقول: «ولما رأيت المجبرة تهافت هذا القول من

---

(١) المصدر السابق ص ٢٠٠ — ٢٠١.
(٢) المغنى — الجزء الثامن — المخلوق ص ٣٢.
(٣) المصدر السابق ص ٨٤.
(٤) المصدر السابق ص ٢٠٣.
(٥) المصدر السابق ص ٢٠٣.

جميع الجهات ، جعلوا هذا التصرف معلقاً بنا من جهة ، ومن عبد الله بجهة أخرى ، فقالوا ، هو كسب ما خلق من الله [١]

وإذا كان المعتزلة ينقدون كل اتجاه يعنى الجبر ، فهذا دليل على أنهم يؤكدون على أن أفعال العباد ليست مخلوقة لله تعالى ولا حادثة من جهة . إذ أن تصرف زيد يعد فعلا له وأنه من جهة حدث ووقع ، كما أن إثبات فعل من فاعلين ومقدور بين قادرين يعد محالا ، لأنه لو كان تعالى محدث الأفعال وموجدها لصح أن يوجدها وإن لم يقدر العبد عليها ، لأن ذلك الفعل لا يحتاج فى وجوده إلى قدرة ولا يحصل على بعض الصفات بها ، ولا القديم تعالى يحتاج إليها ليحصل قادراً على إيجادها . فإذا بطل ذلك ، عُلم أنه — أى الفعل — من فعل العبد [٢] .

ويوضح المعتزلة ذلك بالتفرقة بين قدرة زيد وقدرة عمرو . بمعنى أننا إذا كنا نميز بين قدرة زيد وقدرة عمرو ، فلا بد إذن أن نميز بين قدرة الله تعالى وقدرة العباد [٣] .

بقى أمام المعتزلة الرد على فكرة من الأفكار التى يتمسك بها الأشاعرة ، وذلك بعد ردهم على مذهبهم فى إطاره العام . ولا نريد أن نعرض لكل هذه الأفكار ، لأن الكثير منها سيأتى فى رد الأشاعرة على المعتزلة ، وذلك نكتفى ببعضها :

(١) حين يقول الأشاعرة بأن الله تعالى إذا كان يفنى العبد ويفنى أفعاله ، فكذلك يجب أن نقول إنه تعالى يوجد فعله ، وإذا لم نقل بذلك ، اضطررنا إلى القول بأن العبد يوجد ما يفنيه القديم تعالى ، وهذا محال .

ويرد المعتزلة على ذلك بالقول بأنه لا مانع من كون الله تعالى قادراً على إفناء ما يوجده العبد وإن استحال وصفه بالقدرة على إيجادها . ولا يجب إذا كان قادراً على إفناء ما يوجده العبد أن يكون مفنياً له فى حال إيجاده ، لأن ذلك يوجب كون الشىء موجوداً معدوماً مع وجود ضده [٤] .

(٢) حين يذهب الأشاعرة إلى أن أفعال العباد لو كانت موجودة من جهتهم ، لأدى هذا إلى أن يكون فى أفعالهم ما هو خير من أفعال الله تعالى كالإيمان والتوحيد

---

(١) المحيط بالتكليف القاضى عبد الجبار ، جمع الحسن بن أحمد بن متويه ص ٤٠٨ .

(٢) القاضى عبد الجبار : المغنى — الجزء الثامن — (المخلوق) ص ١٧٧ .

(٣) المصدر السابق ص ١٧٧ .

(٤) المصدر السابق ص ٢٨٧ .

الذى هو خير وأحكم مما خلقه الله من القردة والخنازير وغيرها . وهذا يوجب أن العبد خير من الله سبحانه وأفضل منه ، وإذا كان ذلك مستحيلا ، ثبت أن جميع ذلك من أفعاله تعالى .

إذا كان الأشاعرة يذهبون إلى هذا ، فإن القاضى عبد الجبار كواحد من رجال المعتزلة يرد عليهم قائلا : اعلم أن قولنا كذا خير من كذا ، إنما يصح إذا اشتركا فى النفع الحسن ولأحدهما مزية على الآخر فيه . ومتى استعمل فى غير هذا الوجه كان مجازاً ، ولذلك قلنا إن قوله : « قل أذلك خير أم جنة الخلد[١] ، الغرض به التقريع وبيان أن الجنة أولى أن تلتمس بالطاعات من النار[٢] » .

(٣) إذا كان صحيحاً وصف الله تعالى بأنه مالك ، رب لكل شيء ، فإنه لا يجوز أن يكون مالكاً لما لم يخلقه . فإذا ثبت أنه مالك للعباد وأعمالهم ؛ وجب كونه خالقاً لهم ولأعمالهم .

هذا ما يقوله الأشاعرة. أما المعتزلة فيرون أن هذا يقال عن الله تعالى، كما يقال إنه يملك السماء والأرض مع وجودهما، والمراد به أنه يملك إعدامهما وتصريفهما من حال إلى حال بالجمع والتفريق ، فلا يمنع ذلك عندنا أن يقال إنه مالك لكل شيء على هذا الوجه ولا بد للخصم أن يتأول ذلك[٣] .

(٤) يذهب الأشاعرة إلى أن الاختراع خاص بالله تعالى دون غيره لأنه تعالى قد اخترع الأجسام وغيرها ويصح أن يخترع سائر الأجناس من غير تخصيص، فيجب ألا يشاركه غيره فيه بحيث إن من يصف غيره بالاختراع فقد وقع فى التشبيه . وهذا كله يؤدى إلى القول بأن العبد لا يصح أن يخترع الأفعال[٤] .

أما المعتزلة فيرون أن كون القديم تعالى مخترعاً ومحدثاً ، لا يعنى أن غيره لا يفعل ذلك ، إذ لو لم يحدث العبد الفعل ، لما صح التوصل إلى معرفة الله أصلا ، فضلا عن أن يقال إنه محدث دون غيره[٥] .

---

(١) سورة الفرقان آية ١٥ .

(٢) المغنى (المخلوق) ص ٢٩٠ .

(٣) المصدر السابق ٢٩٢ .

(٤) المصدر السابق ص ٢٩٧-٢٩٨ .

(٥) المصدر السابق ص ٢٩٨ .

(٥) يستدل الأشاعرة على قولهم بخلق الله للأفعال ، بالدعاء . بمعنى أننا إذا كنا نسأل الله تعالى أن يرزقنا الإيمان كما نسأله أن يرزقنا الأولاد . فلو لم يكن فعله لما كان الدعاء صحيحاً . كما أننا نستعيذ به من الكفر ، وذلك يوجب أنه فعله[١] .

أما المعتزلة فيرون أن المراد بذلك الألطاف ، أى اللطف الإلهى . بمعنى أننا حين نقول : اللهم ارزقنا عدل فلان وإنصافه ، فإن الغرض أن يلطف بنا فى أن ينصفنا . وكذلك إذا استعذنا بالله من ظلم ظالم ، فإن المراد بذلك أن نوفق لامتناعه من ذلك[٢] .

وهكذا يعرض المعتزلة لفكرة من الأفكار التى يقول بها أهل الجبر والأشاعرة ويقومون بالرد عليها سواء ما تعلق منها بجوانب نقلية تعتمد على آيات قرآنية أو ما تعلق منها بجوانب عقلية .

رابعاً ــ نقد طريقتهم :

هذا عن المعتزلة . ولا شك عندنا أنهم بذلوا جهداً كبيراً فى البحث فى مشكلة الحرية وبيان العلاقة بين الضرورة الإنسانية والضرورة الإلهية . ولكن بحوثهم لا تخلو عندنا من نقاط ضعف قد تكون أبرزها أن المعتزلة فى سبيل الرد على الأشاعرة وأهل الجبر بصفة خاصة ، قد ركزوا على الجانب الشرعى أو الطريق الشرعى لإثبات أقوالهم . صحيح أنهم أبرزوا الطريق العقلى ، ولكن هذا الطريق لم يعدم الكثير من الجذور الموجودة فى الطريق الشرعى . وهذا الطريق الشرعى لم يبقوه على بساطته ودقته ، بل حاولوا تأويله تأويلات قد لا تتفق مع صراحة هذا الطريق الشرعى .

صحيح أيضاً أنهم بحثوا فى العلاقة بين مشكلة الحرية ومشكلة السببية والتولد ، بمعنى أنهم فرقوا بين الأفعال المباشرة والأفعال المتولدة واعترفوا بالعلاقة بين الأسباب ومسبباتها ، وهذه كلها من حسناتهم ، ولكن بحثهم كان غير محدد المعالم ، لأن طابعه كان إلى حد كبير الطابع الجدلى الكلامى استناداً إلى آيات تناصر رأيهم

---

(١) المصدر السابق ص ٣٠٩ — ٣١٠ .

(٢) المصدر السابق ص ٣١٢ .

وتأويل لآيات أخرى لا تتفق مع رأيهم ، وهكذا . حتى إننا نجد بحثهم فى هذه المشكلة كان بحثاً مداره الجدل ، ولم يشاءوا الخروج من هذه الدائرة إلى دائرة أوسع وأشمل ، أى إلى دائرة فلسفية ، تبحث فى مشكلة الحرية فى حد ذاتها أولا ، وتحدد العلاقات الدقيقة بين ما نسميه ضرورة إلهية وضرورة إنسانية مثلا .

خامساً — نص لأحد رجال المعتزلة (القاضى عبد الجبار) :

يقول القاضى عبد الجبار المعتزلى فى كتابه المغنى فى أبواب التوحيد والعدل [١] :

فصل : فى بيان ما يجوز أن يفعله العبد من الأجناس وما لا يصح ذلك فيه :

أعلم أن ما قدمناه قد دل على أن الحركات والسكون على اختلاف أجناسها مما يحدثها العبد . ونفس ما يدل على ذلك يدل على أن الاعتمادات على اختلافها يصح أن يحدثها ويفعلها ، لأن جميع ذلك مما يجب وقوعه بحسب قصده ودواعيه . ويدخل فى هذه الجملة جنس التأليف والألم والصوت والكلام ، وإن كانت أجمع لا يقع إلا متولدة ، لأنها فى وجوب وقوعها بحسب قصده ودواعيه كالكون والاعتماد . وكذلك القول فى النظر والندم والاعتقادات المبتدأة والظن . لأن جميع ذلك يقع بحسب قصده .

فأما ما يقع عن النظر من العلوم ، فلا يصح أن يقصد إليها بأعيانها ، لأنه لا يعلمها قبل وقوعها . وإنما يعلم كونها فعلاً له لوقوعها بحسب السبب على ما نبينه من بعد .

وأما نفس القصد ، فالذى يدل على أنه فعله ، وقوعه بحسب دواعيه ، لأنه يفعله لما له يفعل المراد . لأن الداعى فى المراد يدعو إلى الإرادة ، والصارف عنه يصرف عنها ، ولو لم يكن فعله لم يجب حدوثه بحسب دواعيه إلى المراد على طريقة واحدة ، كما لا يجب حدوث إرادة غيره بحسب دواعيه هو إلى المراد ، وفى وجوب ذلك دلالة على أنه فعله .

يبين ذلك أن وقوع الشىء بحسب دواعيه إذا أوجب كونًا حادثًا من جهته على

---

(١) الجزء الثامن (المخلوق) ص ٤٣ وما بعدها . وقد حقق هذا الجزء الدكتور توفيق الطويل والأستاذ سعيد زايد وراجعه الدكتور إبراهيم مدكور وأشرف عليه الدكتور طه حسين

ما قدمناه من قبل ، فوقوعه ، بحسب دواعيه إلى المراد الذى يتعلق به من حيث كان متعلقًا به على طريقة واحدة ، يدل أيضًا على أنه فعله .

يبين ذلك أن المنسبب إذا دل وقوعه بحسب السبب على أنه فعل فاعل السبب ، فوقوع الإرادة بحسب الداعى إلى المراد يدل على أنها فعل فاعل المراد . لأنها فى وجوب وقوعها بحسب وقوع المراد ، آكد من وقوع المنسبب بحسب السبب أو مساويًا له .

فإن قيل : هذا يوجب أن طريق العلم بأن المراد فعله ، وقوعه بحسب الإرادة ، والعلم ، بأن الإرادة فعله ، وقوعها بحسب المراد . وهذا يوجب أن كل واحد منهما يُعلم لصاحبه ؛ وذلك يوجب كونه دالاً على صاحبه الذى يدل عليه أنه دلالة على نفسه .

قيل له : إن الأمر بخلاف ما قدرته ؛ لأنا نعلم كون المراد فعله بوقوعه بحسب كونه قاصداً ، ومتى ذكرنا القصد فهذا مرادنا به . فقد صح العلم بحدوثه من جهته ، وإن لم يعلم القصد أصلاً . فإذا استدللنا على أن له قصداً به ، صار قاصداً مريداً ، وقد تقدم لنا العلم بكون المراد فعلاً له ، صح أن نجعله دلالة على أن القصد فعله وليس فى ذلك تناقض .

هذا ، ولم نقل : إن القصد فعله ، لأن المقصود فعله . وإنما اعتمدنا على أن الداعى إليه ، لما دعا إلى القصد وعلم كونه تابعًا له فيما له يفعل ، وجب كونه فعلاً لفاعل المراد ، لأن تعلقهما بداعيه يجرى على حد واحد .

فإن قيل : فيجب كون الداعى أيضًا فعلاً له ، لوقوعه بحسب الإرادة والمراد ، ولو قوعهما بحسبهما .

قيل له : لسنا نقول : إنها تقع بحسب المراد والإرادة ، وإنما يوجب وقوع المراد بحسبها ، لأن الدواعى لها تفعل الفعل وتختاره ، فهى متقدمة على الفعل ، كما أن كونه قادراً متقدم له . فكما لا يجب كون القدرة فعلاً له من حيث كان المقدور فعله ، فكذلك الدواعى . وإنما يختلفان فى أنه قد تعلم الدواعى قبل الفعل ، ولا تعلم القدرة قبله ، وإلا فهما فى الوجه الذى ذكرناه سواء .

ولسنا نذكر أن يكون فى الدواعى ما هو فعله ، بل يوجب ذلك إذا كان

ظناً واعتقاداً غير علم . لأنه تعالى لا يفعل فيه من ذلك إلا العلم فقط . فما كان من فعله يعلمه فعلاً له لوقوعه بحسب قصده على ما قدمناه . وإذا كان فعلاً له مضطراً إليه لم يصح ذلك فيه . وعلى الوجهين جميعاً لا يجب من حيث كان داعياً إلى الفعل ، أن يكون فعلاً له من حيث وقع الفعل بحسبه . ومتى ذكرنا الدواعي في هذا الباب فإنما نريد به حال الفاعل وما يحصل عليه دون نفس الاعتقادات التي تحصل في القلب ، لأن ذلك يعلم ثانياً .

فأما الكراهة ، فالذي يدل على أنها فعله أن الداعي إليها هو الداعي إلى الانصراف عن المكروه . فإذا وجب كون المكروه ، لو وقع ، فعلاً له ، فكذلك الكراهة .

فإن قيل : لحصول ما ذكرتموه ، أنها إذا وقعت بحسب ما لم يقع ، وجب كونها فعلاً له ، وهذا بالضد مما ذكرتموه في الإرادة والمراد ، فكيف يدل على أن الكراهة فعله ؟

قيل له : الوجه فيه كالوجه في الإرادة والمراد ، وإن افترقا من حيث ذكرت . ألا ترى أن كراهة غيره لا تقع بحسب انصرافه عن المكروه ، وكراهته تقع بحسب الداعي الموجب لانصرافه عن المكروه ، فصار في بابه بمنزلة وقوع الإرادة بحسب وقوع المراد فيما يقتضيه الداعي ، فوجب كون الكراهة فعلاً له ؟

الفصل الثانى

الأشاعرة والتزامهم بالإطار الجدلى

ويتضمن هذا الفصل ما يلى :

أولاً : آراء الأشاعرة .

ثانياً : نقد مسلك الأشاعرة الجدلى .

ثالثاً : نص لأحد رجال الأشاعرة (الباقلانى) .

الفصل الثانى

الأشاعرة والتزامهم بالإطار الجدلى

آراء الأشاعرة :

مى الأشاعرة فى الظاهر إلى الآراء والحلول الوسطى . يقول ابن رشد : أما ة فقد راموا أن يأتوا بقول وسط بين القولين ، فقالوا إن للإنسان كسباً وأن ب به والكسب مخلوقات لله تعالى[1] .

يحاول الأشاعرة الرجوع بفكرتهم إلى أهل السلف . وكل جهدهم يتمثل فى كرة السلف فى نطاق ما سموه وعبروا عنه بالكسب . فهم يقولون : اتفق سلف قبل ظهور البدع والأهواء واضطراب الآراء على أن الخالق المبدع رب ولا خالق سواه ولا مخترع إلا هو . فهذا هو مذهب أهل الحق . فالحوادث حدثت بقدرة الله تعالى ولا فرق بين ما تعلقت قدرة العبد به وبين ما تفرد لاقتدار عليه . ويخرج من مضمون هذا الأصل ، أن كل مقدور لقادر ، إلى قادر عليه وهو مخترعه ومنشؤه[2] .

رد أن نشير إلى أن الأشاعرة يبررون تسميتهم للمعتزلة بأنهم « قدرية » . أى المعتزلة — أحق الناس بهذا الاسم .

هم قدرية — فيما يقول الباقلانى[3] لادعائهم لأنفسهم الكذب الذى لا أصل خالق الأعمال وتقديرها والتفرد بملكها والقدرة عليها دون الرب . وأن هذا يضع فى الشريعة لذم من قال بالكذب فى خلق الأفعال خاصة ودان بغير وإذا قال المعتزلة بأنهم ينفون القدر عن ربهم والأشاعرة تثبته ، فهم إذن الأشاعرة — أحق بهذه التسمية ، فإن الباقلانى ، وهو واحد من رجال

---

١) مناهج الأدلة ص٢٢٤ .

١) الإرشاد للجوينى ص١٨٧ .

٢) التمهيد فى الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة ص ٣٢٢ .

الأشاعرة ، يرى أن هذا يعد تمويهاً منهم ، لأنهم ينفون تقدير الأعمال وخلقها عن ربهم ويثبتون ذلك لأنفسهم [١] .

والأشاعرة يدركون تماماً أن مذهبهم لا يصح إلا إذا فندوا أفكار الفرق الأخرى التي تحاول دحض آرائهم وخاصة المعتزلة . فإذا رجعنا إلى الإرشاد للجويني على سبيل المثال ، وجدنا مصداق ذلك . إنه يحكي رأي المعتزلة ثم ما يلبث أن ينقدهم ويهاجمهم مصوراً آراءهم على أنها تتنافى تماماً والدين والحق . وما فعله الجويني فعله الباقلاني [٢] وفعله عضد الدين الإيجي [٣] ، وغيرهم من مفكرين يساندون آراء الأشاعرة .

فإذا كان المعتزلة — كما سبق أن أوضحنا — يذهبون إلى أنه ليس من المعقول كون مقدورات العباد مقدورة لله ، لأنه من المستحيل إثبات مقدور بين مقدورين ، فإن الأشاعرة يسألونهم قائلين : هل كان الله قبل أن وضع عند الإنسان القدرة واخترعه ، موصوفاً بالاقتدار على ما كان في معلومه أنه سيقدر عليه من يخترعه أم لا ؟

وإذا ذهب المعتزلة إلى أن الله لم يكن موصوفاً بالاقتدار على ما سيقدر عليه العبد ، فإن ذلك ظاهر البطلان عند الأشاعرة . فإن ما سيقدر عليه العبد عين مقدور الله تعالى ، إذ هو من الجائزات الممكنات التي تتعلق بها قدرة العبد بعد في الصورة التي فرضنا السؤال عنها [٤] .

أما الرد على فكرة وجود مقدور بين مقدورين ، وهي التي يؤكد عليها المعتزلة ، كما سبق أن أشرنا في دراستنا لآرائهم — فإن الأشاعرة يرون أن لا يمتنع كون ما سيقدر عليه العبد مقدوراً لله تعالى قبل أن يقدر عليه العبد عنده ، فإنه لم تتعلق به بعد القدرة الحادثة [٥] .

---

(١) المصدر السابق ص ٣٢٢ . ولا بد من القول بأن رجال المعتزلة ينفون عن أنفسهم أنهم قدرية بالمعنى المذموم لكلمة قدرية ، خاصة لما يروى عن النبي (ص) قوله : « القدرية مجوس هذه الأمة » وقوله : صنفان من أمتي ليس لهما في الإسلام نصيب : المرجئة والقدرية . (راجع الفصل الذي كتبه القاضي عبد الجبار حول هذا الموضوع وذلك في الجزء الثامن من كتابه « المغني » (المخلوق) من ص ٣٢٦ حتى ص ٣٣٢ .

(٢) التمهيد .

(٣) المواقف — الجزء الثامن .

(٤) الإرشاد للجويني ص ١٨٩ .

(٥) المصدر السابق ص ١٨٩ .

وهذا إن أدى إلى شيء ، فإنما يؤدى إلى القول بأن مقدورات العباد لا تخرج عن مقدورات الله . يقول الجوينى فى المصدر الذى سبق أن أشرنا إليه : إذا وجب كون ما سيقدر عليه العبد مقدوراً لله تعالى عن كونه مقدوراً له ، ولو تناقض فى معتقد المخالفين بقاؤه مقدوراً للرب تعالى مع تجدد تعلق قدرة العبد به ، فاستبقاء كونه مقدوراً للرب تعالى وانتفاء كونه مقدوراً للعبد ، أولى من انقطاع تعلق كون الرب تعالى قادراً عليه لتجدد كونه مقدوراً للعبد . وإذا ثبت وجوب كون مقدور العبد مقدوراً لله تعالى : فكل ما هو مقدور له ، فإنه محدثه وخالقه ، إذ من المستحيل انفراد العبد باختراع ما هو مقدور للرب تعالى[١] .

ويضيف الأشاعرة إلى ذلك أن القدرة المتعلقة بالشىء على حسب أصول المعتزلة ، إذا كانت تتعلق بأمثاله وأضداده ، والموجودات مشتركة فى حقيقة ما هو متعلق بالقدرة ؛ فيجب إذن تعلق القدرة الحادثة بجميع الموجودات كالطعوم والألوان والجواهر ، كما يجب عند المعتزلة تعلق القدرة على حركة بجميع ما يماثلها[٢] .

وإذا قال رجال الاعتزال : إن الإلزام السابق يلزم الأشاعرة أنفسهم فى تعلق القدرة كسباً عندهم ، إذ لو تعلقت القدرة بنوع من الأعراض جاز تعلقها بجميع الحوادث[٣] ؛ فإن الأشاعرة يرون أن « القدرة الحادثة لا تتعلق بمحض الوجود ، بل تتعلق بالذات وأحوالها ، والذوات مختلفة بأحوالها ، فلا يلزمنا من حكمنا بتعلق القدرة بشىء ، الحكم بجواز تعلقها بما يخالفه[٤] .

أما إذا احتج المعتزلة بفكرة الثواب والعقاب التى سبق أن أشرنا إليها ونحن بصدد دراستنا لآرائهم ، ومؤداها أنه لا يحسن توبيخ العبد أو الثناء عليه بما لا يقع منه كألوانه وأجسامه ؛ فإن الأشاعرة يذهبون إلى أن الثواب والعقاب وتوابعهما من الذم والمدح لايوجبهما فعل المكلف . ولو ابتدأ الرب تعالى عبده بنعيم مقيم أو بعذاب أليم ، لكان ذلك ممكناً غير مستحيل ، وإنما أفعال العباد فى أحكام الشرائع إعلام وآيات لأحكام الله تعالى »[٥] .

---

(١) المصدر السابق ص ١٨٩ — ١٩٠ .
(٢) المصدر السابق ص ١٩٣ .
(٣) المصدر السابق ص ١٩٣ .
(٤) المصدر السابق ١٩٣ .
(٥) المصدر السابق ص ٢٠٨ .

وإذا قال المعتزلة بأن الدليل على أن الله غير خالق لأفعال العباد ، أن منها الظلم والجور والفساد . فلو كان خالقاً لها لكان بخلق الظلم والجور ظالماً جائراً : وإذا كان ذلك غير جائز ، فإن الصحيح هو القول بأن الله لا يخلق أفعال العباد .

إذا قال المعتزلة بذلك ، فإن الأشاعرة يردون على هذا الاعتراض بالتفرقه بين القديم تعالى وبين العبد الحدث . فالقديم تعالى يخلق الظلم والجور والسفه جوراً وظلماً وسفهاً لغيره لا لنفسه ولا فى نفسه . فالله تعالى غير مأخوذ بذلك ولا مطالب بتركه ولا مخالف بفعله أمر من يلزمه طاعته والانقياد له . وبهذا يبطل اعتراض المعتزلة ! [١]

إن محصل رد الأشاعرة على المعتزلة ، مفاده القول بأن الأفعال كلها توجد بالقدرة فقط ، أى بقضاء الله وقدره [٢] ، مع مقارنة الأفعال الاختيارية لقدرة حادثة . وهذه القدرة الحادثة لا تأثيرلها مباشرة ولا تولداً ، لأن فعل العبد مخلوق لله إبداعاً وإحداثاً ومكسوباً للعبد ، أى مقارناً لقدرته وإرادته ، دون أن يؤدى هذا إلى القول بأن له تأثيراً أو مدخلا فى وجوده سوى كونه محلاً [٣] .

ففعل العبد لا يعد فعلاً له على وجه الحقيقة ، ولكنه مخلوق لله ومفعول لله

---

(١) الباقلانى : التمهيد ص ٣٠٨ .

(٢) يحدد لنا الباقلانى فى كتابه « التمهيد» المعانى اللغوية والكلامية «للقدر» و«القضاء» . فالقدر يكون بمعنى القضاء ، ويكون بمعنى جعل الشيء على قدر ما ، وقد يقال قدر وقدر . والعرب تقول : قدرت الشيء وقدرته . قال النبي (ص) فى الهلال : « فإن غم عليكم فأقدروا له ثلاثين » أى قدروا . وقد قال الله تعالى : «وما قدروا الله حق قدره » وقال تعالى : « فسالت أودية بقدرها» . وكل من قال فى القدر قولا باطلا لزمه اسم قدرى لأنه وضع لذم المبطل (ص ٣٢٣ – ٣٢٤) .

أما القضاء فيقال على وجوه منها : القضاء بمعنى الخلق . قال الله تعالى : «فقضاهن سبع سموات فى يومين » يعنى خلقهن . وقال تعالى: « فلما قضينا عليه الموت » يعنى : خلقناه وأوجدناه به . وقد يكون القضاء بمعنى الإخبار والكتابة والإعلام ، وكذلك القدر . . . وقال فى القدر بمعنى التقدير : « وقدر فيها أقواتها » والقدر أيضاً بمعنى الخلق ومنه قوله تعالى : «قدر فهدى » وقد يكون القضاء بمعنى الأمر . قال الله عز وجل : « وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه » أى : أمر ربك . وقد يكون القضاء بمعنى الحكم والإلزام وهو مأخوذ من قولهم : « قضى القاضى على فلان بكذا » أى : حكم عليه به وحتمه . فنقول : إنه قضى المعاصى وقدرها على كل هذه الوجوه إلا على معنى أنه فرضها وأمر بها وحتم على العباد أن يفعلوها (ص ٣٢٥ – ٣٢٦) .

(٣) السنوسى : المقدمة فى أصول الدين ص ٥٩.

(٤) الإيجى: المواقف جزء ٨ ص ١٤٦ وأيضاً مقالات الإسلاميين جزء ٢ ص ١٩٩ .

أيضـاً . وهو ليس نفس فعل الله[١] . وإذا كان للعبد ثمة استطاعة ، فإن هذه الاستطاعة لا تكون إلا مع الفعل ولا تتقدمه ألبتة[٢] .

العبد إذن عند الأشاعرة « مجبور فى قالب مختار » . مجبور من حيث إنه لا أثر له ألبتة فى أثر ما عموماً ، وإنما هو وعاء وظرف للحوادث والأعراض . يخلق الله فيه ما شاء وكيف شاء . ومختار من حيث إن عادة الله لما جرت معه بدوام موالاة الفعل عليه لاسيا حال خلقه فيه كراهة للفعل . وإنما يمده الله بالفعل فى بعض الأوقات على حسب الحاجات ، وخصوصاً حال خلقه تعالى له عزماً وتصميماً على الفعل ، صار العبد بهذه العادة العجيبة متمكناً من الفعل والترك بحسب الظاهر ، لا يحس إلجاء إلى ما يجب فعله ولا إكراهاً على ما يكره وجوده[٣] .

هذا كله يؤدى — كما سنرى فى نقدنا لاتجاه الأشاعرة — إلى إدماج فعل العبد فى نطاق القدرة الإلهية . يقول الجوينى : فمذهبنا أن كل حادث مراد لله تعالى حدوثه ، ولا يختص تعلق مشيئة البارى بصنف من الحوادث دون صنف ، بل هو تعالى مريد لوقوع جميع الحوادث خيرها وشرها ونفعها وضررها[٤] .

ولهذا لا توجد للعبد فى رأيهم قدرة مستقلة على الفعل . فليس هناك من خالق — فيما يذهب الأشاعرة — لأى شىء غير الله وحده . وإذا كان الخلق هو الاختراع ، فالله مخترع أفعالنا كسائر الأعراض . وإذا نفى المعتزلة خلق الله لجميع الأعراض ، لزمهم القول بأنها أفعال فاعل ، أو أنها فعل لمن ظهرت منه فى الأجرام الجمادية وغيرها[٥] .

وإذا كان الله تعالى يقول : « إذاً لذهب كل إله بما خلق » ، فإنه قد أثبت بذلك أن من خلق شيئاً فهو له إله . وهذ يعنى أن الناس آلهة لأفعالهم التى

---

(١) ابن تيمية : منهاج السنة النبوية جزء ١ ص ٢١٤ .

(٢) ابن حزم : الفصل فى الملل والنحل جزء ٣ ص ٢٢ ، وأيضاً :

The notes of van den Berghe on the English translation of Tahafut al Tahafut nol II P. 184

(٣) السنوسى : المقدمة فى أصول الدين ص ٩٥ .

(٤) الإرشاد ص ٢٣٧ .

(٥) الفصل جزء ٣ ص ٥٧ .

خلقوها[١] . والقول بأن كل إنسان خالق لأفعاله ، يؤدى إلى إثبات خالقين لا يحصون ولا يحصرون[٢] .

ومما يستدل به الأشاعرة أيضًا للقول بخلق الله للأفعال ، ذهابهم إلى أن العالم كله – ما عدا الله – ينقسم قسمين ، هما الجواهر والأعراض . والجوهر ينقسم بدوره إلى الأجناس والأنواع ، ولكل نوع منهما فصل يتميز به عما سواه من من الأنواع يجمعها وإياه جنس واحد . وما لزم الجنس الأعلى لزم كل ما تحته . فمن المحال أن تكون نار غير حارة أو هواء راسب بطبعه . وإذا كنا بالضرورة نعلم أن الإنسان لا يفعل شيئًا إلا الحركة والسكون والفكر والإرادة ، وهذه كلها كيفيات يجمعها مع اللون والطعم جنس الكيفية ، فمن المحال الممتنع أن يكون بعض ما تحت النوع الواحد والجنس الواحد مخلوقًا وبعضه غير مخلوق . وهذا أمر يعلم بطلانه من له أدنى علم بعلم الحدود وانقسامه . وحركتنا وسكوننا يجمعهما مع كل حركة فى العالم ، وكل سكون فى العالم ، نوع من الحركة ونوع من السكون ، ثم ينقسم كل ذلك قسمين ولا مزيد : حركة اضطرارية وحركة اختيارية ، وسكونًا اختياريًا وسكونًا اضطراريًا[٣] .

هذا من جهة ، ومن جهة أخرى ، فإن نوع الحركات موجود قبل خلق الناس ، « فمن المحال البين أن يخلق المرء ما قد كان نوعه موجوداً قبله[٤] » .

هذا استدلال من جانب الأشاعرة يستند إلى فكرة الجوهر والعرض . والواقع أنه لا يقدم جديداً نحو تأييد ما يقولون . إنه لا يخرج عما سبق أن قالوا به ، اللهم إلا بعض التفريعات التى أكثرها إن لم يكن كلها تدور مدار اللفظ لا المعنى .

والمهم أنهم ينتقلون من ذلك الاستدلال وغيره من الاستدلالات التى سبق أن عرضنا لها ، إلى أن الصحيح هو القول بالكسب . والكسب عندهم عبارة عن

---

(١) المصدر السابق جزء٣ ص ٩٥ .
(٢) التبصير فى الدين للإسفراييني ص ٦١ .
(٣) الفصل لابن حزم جزء ٣ ص ٥٤ – ٩٥ وأيضاً : التمهيد للباقلانى ص ٣٠٣ وما بعدها .
(٤) الفصل جزء ٣ ص ٩٥ .

تعلق القدرة الحادثة بالمقدور في محلها من غير تأثير[١] أى أن الإنسان ليس له اكتساب ولا له فعل مؤثر فى الموجودات[٢].

ويبين لنا القاضى عبد الجبار المعتزلى ، السبب الذى أدى بالأشاعرة إلى القول بالكسب ، فهو يرى أنهم تساءلوا عن فعل العبد وقالوا إنه لايخلو من أن يكون :

(ا) إما فعلاً للعبد من جميع الوجوه .

(ب) فعلاً للقديم سبحانه من جميع الوجوه .

(حـ) فعلاً من العبد من بعض الوجوه ، وفعلاً من الله من بعض الوجوه .

ولا يجوّز الأشاعرة الاحتمال الأول لأن العبد يتصف بالحدوث والحاجة والضعف ومن يتصف بذلك لا يمكن أن يكون فاعلاً للفعل .

كما لا يجوزون الاحتمال الثانى لأن ذلك سيؤدى إلى كون القديم موصوفاً بالفعل .

وإذن لا يتبقى أمامهم إلا القول بأن الفعل يعد فعلاً للعبد من بعض الوجوه (القدرة المحدثة) وفعلاً لله (من حيث الاختراع[٣]) .

ولكن لابد لنا من التنبيه إلى أن فكرة الكسب التى يقول بها الأشاعرة والتى يزعمون أن فيها نوعاً من التوسط بين القول بالحرية والقول بالجبر ، تعد قلباً وقالباً فكرة جبرية ، طالما أنهم يردون القدرة المحدثة إلى الله ، إذ أن أفعالنا فيما يرون ليست خلقاً لنا وإنما هى خلق الله ، لأن الكسب استضافة الشئ إلى جاعله أو صانعه بمشيئة له ، وليس يوصف الله بهذا فى أفعالنا ، فلا يجوز أن يقال هى كسب له تعالى[٤] . كما أن الإرادة الإنسانية لا تؤثر فى مجرى حوادث العالم الخارجى أى تأثير ، ولكن الإنسان يستطيع أن ينسب لنفسه الأفعال التى يخلقها الله فيه ، وهو ما يسمى بالكسب[٥] .

---

(١) المقدمة فى أصول الدين السنوسى ص ٦٩.

(٢) تهافت التهافت لابن رشد — مسألة ٣ ص ٤٣ .

(٣) المغنى —الجزء الثامن (المخلوق) ص ١٤٩ .

(٤) الفصل لابن حزم جزء ٣ ص ٨٢ .

(٥) بينيس : مذهب الذرة عند المسلمين . ص ٢٨ من الترجمة العربية .

ويحتج الأشاعرة على قولهم بالكسب بالآية القرآنية : « وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى »[1] . ويفسرونها بقولهم « وما رميت من حيث الخلق، إذ رميت من حيث الكسب ، ولكن الله رمى من حيث الخلق والكسب ، خلقه خلقاً لنفسه ، كسباً لعبده ، فهو مخلوق لله تعالى من وجهين »[2]

وتوضيحاً وتلخيصاً لما سبق أن ذكرناه عن رأى الأشاعرة ، نود أن نقول إن الإنسان عند الأشاعرة يستطيع أن يضيف إلى نفسه ما يخلقه الله فيه من الأفعال وأن يعتبر ذلك من كسبه . وهذه — كما قلنا — فكرة الكسب المشهورة عند الأشاعرة . وهى فكرة حاول بها الأشاعرة التوسط بين رأى الجبرية ورأى المعتزلة ، أو هكذا يقال عنهم .

فالجبرية إذا كانوا قد ذهبوا — كما سبق أن رأينا — إلى أن الله خالق أفعال الإنسان ، والمعتزلة قالوا إن الإنسان هو خالق أفعال نفسه وراحوا يبحثون الأفعال الإنسانية والمتولدة ، فإن الأشعرى قد ذهب إلى أن أفعال الإنسان تعد **بالنسبة لله خلقاً وإبداعاً وبالنسبة للإنسان كسباً ووقوعاً عند قدرته .**

ومعنى ذلك أن الإنسان يريد الفعل ويسعى إليه ، والله يخلقه . وهذا يدل على أن الأشعرى يريد بقوله هذا المحافظة على شيئين أولهما : أن الله خالق كل شيء ، وثانيهما : ضرورة الاعتراف بما يحسه الإنسان فى نفسه من إرادة ومن قدرة على الأعمال الاختيارية .

الله تعالى إذن — فيما يرى الأشاعرة وعلى رأسهم أبو الحسن الأشعرى — قد أجرى سنته بأن يخلق الشيء عند القدرة الحادثة من العبد ، بحيث إن العبد إذا أراد شيئاً وعزم عليه وتجرد له ، خلقه الله . فللعبد إذن شيء معين ، وهذا الشيء هو ما يسمونه بالكسب . وقالوا : « إنه الاقتران العادى بين قدرة العبد والفعل » . ومن هنا يكون الكسب هو الشعور بالاختيار .

والمهم عندنا أن هذا الرأى يعبر بدوره — فى الظاهر فقط وليس فى الحقيقة — عما سبق أن قيل عن الأشاعرة ، من أنهم فى آرائهم يميلون إلى الحلول الوسطى .

---

(١) سورة الأنفال آية ١٧ .

(٢) التبصير فى الدين للإسفراييني ص٩٦.

الكسب توسط بين الجبر والاختيار . فالله يوجد القدرة والإرادة فى العبد ، وقدرة العبد وإرادته لها مدخل فى فعله . والكسب عندهم هو الشرط الأساسى للتبعة والمسئولية والثواب والعقاب .

ثانياً — نقد مسالك الأشاعرة الجدلى :

قبل أن نترك الأشاعرة ، نود — كما فعلنا بالنسبة للمعتزلة والجبرية — أن نقول بأن آراء المعتزلة إذا كانت لاتخلو من دقة وعمق على الرغم مما فيها من بعض الاتجاهات الخاطئة ، وأن آراء الجبرية إذا كانت تمثل موقفاً محدداً برغم ما يشوبه من ضعف فى أكثر جوانبه ، فإن آراء الأشاعرة ، برغم ما بذلوه من جهد كبير فى التوصل إليها ، تمثل الغموض والتناقض والتذبذب إلى أكبر درجة .

نعم لا بد لنا من القول بذلك ونحن بصدد الدعوة فى جانبنا إلى تجديد الفكر الفلسفى ، حتى نكشف عن آراء حشرت حشراً فى إطار المذاهب الفلسفية ، وما أكثر ما حشر فيها دون وجه حق .

إن نظرة دقيقة وعميقة إلى بحوث الأشاعرة فى مشكلة الحرية وتصورهم للعلاقة بين الضرورة الإلهية والضرورة الإنسانية ، ترينا كيف فشلوا فشلاً ذريعاً فى بحوثهم فى هذا المجال .

ما معنى فكرة الكسب هذه التى يقولون بها ؟ فى الواقع لا نجد من جانبنا أى معنى لها اللهم إلا الغموض والإبهام والدوران حول المشكلة دون الدخول فى صميمها ولبها وجوهرها . إننا إذا سألنا الأشاعرة ما هى الضرورة الإلهية ، وما هى الضرورة الإنسانية فى بحثهم لمشكلة الحرية ، لما وجدنا إجابة دقيقة ومحددة ، إلا أنهم يدورون حول ما يسمونه « بالكسب » . وهذا الكسب فى حد ذاته ليس له معنى ولا يمكن أن يؤدى بنا إلى تحديد دقيق وواضح للفعل الإلهى والفعل الإنسانى .

إنهم يحيطون فكرتهم بهالة من الغموض حتى يدخلوا فى الأذهان أنها فكرة دقيقة غاية فى الدقة ، وأنها اكتشاف بكر ، ولكن الغموض ليس بالضرورة معبراً عن دقه الفكرة . وكم فى الفكر الفلسفى من أفكار غامضة ، غموضها قد يوحى بدقتها ، ولكن إذا فتشت عنها وقمت بتحليلها لم تجد إلا فكراً أفقياً لا فكراً رأسياً .

نعم هذه الفكرة عندهم تعد فكرة مضللة . إنها متناقضة . والقائلون بها لم يصلوا إلى جرأة ووضوح كل من المعتزلة والجبرية . إنهم وجدوا التعارض ظاهراً فى أدلة السمع وأدلة العقول ، فنادوا بفكرة الكسب . وهذه الفكرة — كما أشرنا أكثر من مرة — لا تخرج فى كثير من أبعادها عن حيز الجبر . إذ أن القائلين بالكسب إذا كانوا يردون الأفعال كلها إلى الله ، والله هو الذى يخلق الإرادة ويكسبنا فعلها ، فما هو الفرق إذن بينهم وبين أهل الجبر ؟!!

لابد لنا من القول بأن الأشاعرة إذا كانوا يذهبون إلى ذلك ، فإن مرده أنهم لا يريدون أن ينسب إلى الإنسان أى عمل ، بل الكل ينسب إلى الله . فهو تعالى يفعل ما يشاء ، وذلك طبقاً لفكرتهم عن العلة والمعلول ، وإنكارهم للترابط الضرورى بينهما [١] .

وعلى هذا فلا يمكننا أن ننفى أنهم أميل إلى أهل الجبر ، طالما أن آراءهم تدل على ذلك لا محالة . فما دام كل شىء يتم بحسب ترتيب إلهى فإن جوابهم الذى يحاولون به إثبات قدرة ما للإنسان لا يعتبر مناسباً بأى حال من الأحوال .

فهم إذا كانوا يذهبون إلى أن الله يخلق فى كل لحظة جميع الأشياء بلا استثناء ، سواء الجواهر والأعراض والأجسام وأفعال الإرادة الإنسانية والنتائج التى تنسب لهذه الأفعال ، فإن هذا قد أدى بهم إلى القول بأنه ليس فى الكون إلا فاعل حقيقى واحد وهو الإرادة الإلهية التى قدرت أولاً ومسبقاً كل شىء .

ثالثاً — نص لأحد رجال الأشاعرة :

يقول الباقلانى فى كتابه « التمهيد » [٢] :

باب الكلام فى خلق الأفعال :

إن قال قائل : لِمَ قلتم إن البارى عز وجل خالق لجميع أفعال العباد ؟ قيل له : الدليل على ذلك من جهة العقول أنه تعالى قادر على جميع الأجناس التى يكتسبها العباد . فإذا ثبت من قولنا جميعاً أنه قادر على فعل مثل ما يكتسبه العباد على الوجه الذى يوجد عليه كسبهم ، وجب أنه قادر على نفس كسبهم . لأنه لو لم يقدر

---

(١) راجع الفصل الخاص بمشكلة السببية عند الأشاعرة .
(٢) الباب السابع والعشرون ص ٣٠٣ وما بعدها — تحقيق الأب رتشرد يوسف مكارثى اليسوعى .

عليه مع قدرته على مثله ، لوجب عجزه عنه واستحالة قدرته على مثله . فثبت بذلك أن أفعال الخلق مقدورة له ؛ فإذا وجدت كانت أفعالاً له . لأن القادر على الفعل إنما يكون فاعلاً إذا حصل مقدوره موجوداً ، وليس يحصل المقدور مفعولاً إلا لخروجه إلى الوجود فقط فدل ما قلناه على خلق الأفعال .

ومما يدل أيضًا على خلق أعمال العباد علمنا بوقوعها على أحكام وأوصاف وحقائق لا يعلمها العباد ، من نحو كونها أعراضًا وأجناساً مختلفة وأدلة على ما هي أدلة عليه وموجودة على صفة دون صفة ، مع العلم بجحد كثير منهم للأعراض وإنكار الأدلة عليها والجهل بحقائق ما وقعت عليه الأفعال والصفات التي هي عليها . وليس يجوز أن يخلقها على الحقائق والأحكام والأوصاف التي قدمنا ذكرها الساهي عنها والجاهل بحقائقها ومن ليس بقاصد إلى إيجادها . لأن ذلك لو جاز ، لجاز وقوع جميع المخلوقات من فاعل هذه سبيله ، ولا ستغنى جميعها عن أن يكون فاعلها عالمًا قاصداً . كما أنه لو جاز وقوع بعضها من غير فاعل ، لجاز ذلك في جميعها . وهذا يوجب بطلان دلالة شيء من الخلق على فاعله وقصده ، يتعالى عن ذلك ! فثبت أن الخالق لضروب الأفعال هو الله العالم بحقائقها والقاصد إلى إيجادها .

ومما يدل على ذلك أيضًا من القرآن قوله تعالى : (والله خلقكم وما تعملون) فأخبر أنه خالق لنفس عملنا . كما قال : (جزاء بما كانوا يعملون) فأوقع الجزاء على نفس أعمالهم فإن قالوا : ما أنكرتم أن يكون أراد أنه خلق الأصنام التي عملوا فيها ؟ قيل لهم : الأصنام أجسام لا يجوز أن تكون أعمالاً للعباد على الحقيقة . فإن قالوا : أليس قد قال تعالى : « تلقف ما يأفكون » . وهي لم تقف إفكهم ؟ قيل لهم : أجل ، لأن الله تعالى ما ذكر إفكهم بل ذكر مأفوكهم ، لأن ما يأفكون هو المأفوك كما أن ما يأكلون ويشربون ويضربون هو المأكول والمشروب والمضروب . وكذلك قوله « أتعبدون ما تنحتون » لم يعرض تعالى فيه لذكر النحت ، وإنما ذكر المنحوت ، لأن ما ينحتون هو منحوتهم لا نحتهم . فبطل تعلقهم وتعليلهم .

ويدل على ذلك أيضًا من القرآن قوله عز وجل : « وقدرنا فيها السير سيروا فيها ليالي وأيامًا آمنين » . والتقدير منه هو خلق الشيء وجعله على مقدار ما وإيقاعه

بحسب قصده وإرادته . ويدل على ذلك أيضاً قوله تعالى : « ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم » يريد تعالى باختلاف الألسن عند كافة أهل التأويل اختلاف اللغات والكلام بالألسن ، ولم يرد اختلاف مقاديرها ، لأنه يبطل معنى تخصيص اختلاف الألسن بكونه آية له . فلما كان كلامنا المختلف من آياته ، وجب أن يكون خلقاً له تعالى .

ويدل على ذلك أيضاً قوله تعالى : « وأسروا قولكم أو اجهروا به إنه عليم بذات الصدور ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير » يقول تعالى : كيف لا أعلم ما تسرونه وتخفونه من القول وأنا الخالق له ؟ لأن خلقه لموضع القول لايدل عندنا وعندهم على العلم بما فعل فيه كما لا يدل عندهم بناء الدار وعمل الطوب على علم فاعله بما أودعه غيره وجعله فيه . والله تعالى جعل كونه خالقاً دليلاً على علمه ، فيجب أن يكون إنما عنى خلقه نفس القول دون خلقه مكانه وموضعه .

يدل على ذلك أيضاً قوله تعالى : « هل من خالق غير الله يرزقكم من السماء والأرض » . فنفى أن يكون خالقاً غيره ، كما نفى إلها غيره فى قوله : من إله غير الله يأتيكم بليل تسكنون فيه . فإن قالوا : إنما نفى خالقاً غيره يرزق من السماء والأرض . قيل لهم : وكذلك إنما نفى إلهاً غيره يأتى بليل تسكنون فيه . فإن مروا على هذا فارقوا الدين وإن أبوه أبينا تأويلهم . يدل على ذلك أيضاً قوله تعالى : « والذين يدعون من دون الله لايخلقون شيئاً وهم يخلقون » وقد عبدت الإنس الملائكة وقد نفى الله تعالى أن يكونوا خالقين لشىء على وجه .

ويدل على ذلك أيضاً قوله تعالى : « أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم » فحكم تعالى بشرك من ادعى أنه يخلق كخلقه ومن أثبت ذلك لأحد من خلقه . فلو كان العباد يخلقون كلامهم وحركاتهم وسكونهم وإراداتهم وعلومهم ، وهذه الأجناس أجمع كخلقه ومن جنس ما يوجده ، لكانوا قد خلقوا كخلقه وصنعوا كصنعه ولتشابه على الخلق خلقه وخلقهم ، تعالى عن ذلك .

الباب الثالث

فلسفة ابن رشد بنظرة تجديدية

ويتضمن هذا الباب الفصلين الآتيين :

الفصل الأول : الاشتغال بالفلسفة وراء نكبة ابن رشد

الفصل الثانى : آراؤه الفلسفية من خلال شرحه كتاب الميتافيزيقا .

تقديم

عرضنا فى الباب الأول لمذاهب تتعلق بالسببية ، وفرغنا فى الباب الثانى من مذاهب تدور حول القضاء والقدر .

وفى هذا الباب بفصليه ، سنعرض لنمط فلسفى أساساً ، يتمثل فى ابن رشد وقضية الشروح ، تلك القضية التى تكلمنا فيها منذ أكثر من عشر سنوات .

وإذا كنا اليوم ندعو إلى بعث وإحياء هذه القضية ، فإن الدافع لنا على ذلك ، اعتقادنا بأن الدعوة إلى التجديد تتعلق تعلقاً مباشراً بموضوع الشروح .

آن الآوان إذن لأن نلتفت إلى الشروح ونستخرج ما فيها من آراء فلسفية ، بدلاً من تصويب أنظارنا إلى المؤلفات فقط .

نقول أيضاً إننا إذا كنا قد بلورنا الباب الثالث حول « ابن رشد » فإن هذا لا يعنى أننا نجعله ممثلاً للتجديد من جميع جوانبه ، إذ سيدرك القارئ كيف اختلفنا معه فى أكثر من جانب من جوانب فلسفته ، ليس هذا فحسب ، بل وجهدنا نقدنا إلى بعض أسس أقام عليها آراءه . وكل ما قصدناه أن اتجاه ابن رشد فى بعض زواياه يحمل بين طياته نوعاً من التجديد .

الفصل الأول

الاشتغال بالفلسفة وراء نكبة ابن رشد

ويتضمن هذا الفصل العناصر والنقاط الآتية :

أولاً : تمهيد

ثانياً : المحاكمة والنفى إلى أليسانه .

ثالثاً : عوامل النكبة وإرجاعها إلى السبب الحقيقى :

كان ابن رشد دون شك من أكثر رجال العالم الإسلامى علماً ومن أعمق شراح أرسطو . كما أنه استوعب كل ما وصل إلى العرب من علوم ، وكان من أخصبهم إنتاجاً .

S. Munk : Melanges de la philosophe juive et Arabe p. 429.

الفصل الأول

الاشتغال بالفلسفة وراء نكبة ابن رشد

أولاً – تمهيد :

إذا كنا من جانبنا قد حاولنا منذ سنوات الكشف عن جانب أو أكثر من جوانب فلسفة ابن رشد والتي نراها جديرة بالتأمل والوقوف عندها ، وداعين إلى منهج جديد في دراسته يقوم أساساً على شروحه[1] ، فإننا سنخصص هذه الدراسة الموجزة للبحث في العوامل السياسية والدينية التي أدت كلها أو واحداً منها إلى نكبة الفيلسوف ابن رشد ، منتهين إلى ترجيح عامل منها على ما عداه من عوامل ، مقدمين الدليل على ذلك تلو الدليل . وسيرى القارئ مدى الارتباط بين الحديث عن نكبته وبين النظرة التجديدية إلى فلسفته من خلال شروحه على أرسطو .

وقبل أن نتحدث عن أسباب هذه النكبة التي حدثت لفيلسوفنا ، نجد من المناسب – لكي نتفهم العوامل الحقيقية لهذه النكبة – الرجوع إلى الوراء قليلاً ، أيام أبي يعقوب بن عبد المؤمن ، وهو والد الأمير الذي حدثت في عهده نكبة ابن رشد .

تحدثنا كتب التاريخ أن هذا الأمير كان يؤثر العلوم والمعارف إيثاراً شديداً ، وخاصة الفقه واللغة . ثم رغب في تعلم الفلسفة وأمر بجمع كتبها من كافة أرجاء البلاد . يقول عبد الواحد المراكشي : لم يزل يجمع الكتب من أقطار الأندلس والمغرب ويبحث عن العلماء ، وخاصة أهل علم النظر ، إلى أن اجتمع له منهم ما لم يجتمع لملك قبله ممن ملك المغرب .

كما تخبرنا المصادر العديدة ، أن ممن صحبه من العلماء ، أبو بكر محمد بن طفيل ، أحد الفلاسفة المسلمين . وأبو بكر بن طفيل هذا ، هو الذي قدم له فيلسوفنا ابن رشد . إذ كان هذا الأمير شغوفاً بجمع العلماء من

---

(١) راجع تصدير كتابنا : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ، وأيضاً : مقالتنا بمجلة الفكر المعاصر عدد نوفمبر سنة ١٩٦٩ بعنوان : محاولات جديدة لتفسير تراث ابن رشد .

كل أقطار الأرض ، مثلما كان شغوفاً – كما قلنا – بجمع كتب الفلاسفة . يقول عبد الواحد أيضًا : ولم يزل أبو بكر هذا يجلب إليه العلماء من جميع الأقطار وينبهه عليهم ويحضه على إكرامهم والتنويه بهم ، وهو الذى نبهه على أبى الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد ، فمن حينئذ عرفوه ونبه قدره عندهم [١] .

هذا عن والد الأمير الذى حدثت فى عهده نكبة فيلسوفنا . فإذا أردنا أن نعرف أهم ما حدث فى عهده بالنسبة لفيلسوفنا ابن رشد ، قلنا إن ذلك يتلخص فى أنه هو الذى تعرف على فيلسوفنا من خلال ابن طفيل ، كما أن فيلسوفنا قد بدأ فى شرحه على أرسطو فى عهد هذا الأمير .

أما أبو يوسف يعقوب بن عبد المؤمن ، وهو الذى تولى مقاليد الحكم بعد وفاة أبيه ، فهو الذى حدثت فى أواخر عهده نكبة فيلسوفنا ونفيه [٢] .

ويبدو لنا أننا إذا أردنا البحث عن عوامل سياسية أو دينية أو فلسفية تكمن وراء نكبة فيلسوفنا ، فلا مفر من البحث فى الاتجاه الدينى عند هذا الأمير . ويمكننا أن نتعرف على ذلك من خلال النقاط الآتية :

١ – فى معرض المقارنة بينه وبين أبيه ، يمكننا أن نقول إن الأب إذا كان قد اجتهد فى البحث عن الفلاسفة ، فإن الابن قد اجتهد فى البحث عن الصالحين والأتقياء . يقول عبد الواحد المراكشى : انتشر فى أيامه للصالحين والمتبتلين وأهل علم الحديث صيت ، وقامت لهم سوق ، وعظمت مكانتهم منه ومن الناس ، ولم يزل يستدعى الصالحين من البلاد ، ويكتب إليهم يسألهم الدعاء . ويصل من يقبل صلته منهم بالصلات المجزية [٣] .

٢ – إذا كان الأب لم يحمل الرعية بصورة فعلية على الأخذ بظاهر القرآن والحديث ، فإن الابن قد حمل الناس على هذا الظاهر . وقد أفاضت كتب التاريخ فى التدليل على هذا الاتجاه من جانب أبى يوسف .

ولعل الروايتين الآتيتين اللتين نوردهما برغم طولهما لأهميتهما توضحان لنا هذا الاتجاه .

---

(١) عبد الواحد المراكشى : المعجب فى تلخيص أخبار المغرب ص٢٤٢ .
(٢) راجع كتابنا : النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ص ٢٨ وما بعدها .
(٣) المعجب فى تلخيص أخبار المغرب ص ٢٧٨ .

الرواية الأولى يحكيها عبد الواحد المراكشي[١] قائلاً : وفى أيامه انقطع علم الفروع وخافه الفقهاء وأمر بإحراق كتب المذهب بعد أن يُجرد ما فيها من حديث رسول الله (ص) ومن آيات القرآن ، ففعل ذلك ، فأحرق منها جملة فى سائر البلاد كمدونه سحنون وكتاب ابن يونس ونوادر ابن أبى زيد ومختصره وكتاب التهذيب للبرادعى وواضحة ابن حبيب وما جانس هذه الكتب ونحا نحوها . لقد شهدت منها وأنا يومئذ بمدينة فاس ، يؤتى منها بالأحمال فتوضع ويطلق فيها النار . وتقدم إلى الناس فى ترك الاشتغال بعلم الرأى والخوض فى شىء منه ، وتوعد على ذلك بالعقوبة الشديدة وأمر جماعة ممن كان عنده من العلماء المحدثين بجمع أحاديث من المصنفات العشرة (الصحيحين والترمذى والموطأ وسنن أبى داود وسنن النسائى وسنن البزّار ومسند ابن أبى شيبة وسنن الدّار قطنى وسنن البيهقى) فى الصلاة وما يتعلق بها على نحو الأحاديث التى جمعها محمد بن تومرت فى الطهارة فأجابوه إلى ذلك وجمعوا ما أمرهم بجمعه فكان يمليه بنفسه على الناس ويأخذهم بحفظه وانتشر هذا المجموع فى جميع المغرب وحفظه الناس من العوام والخاصة ، فكان يجعل لمن حفظه الجعل السنىّ من الكسا والأموال ، وكان قصده فى الجملة محو مذهب مالك وإزالته فى المغرب مرة واحدة وحمل الناس على الظاهر من القرآن والحديث . وهذا المقصد بعينه كان مقصد أبيه وجده إلا أنهما لم يظهراه وأظهره يعقوب هذا يشهد لذلك عندى ما أخبرنى غير واحد ممن لقى الحافظ أبا بكر بن الجد ، أنه أخبرهم قال : لما دخلت على أمير المؤمنين أبى يعقوب أول دخلة دخلتها عليه ، وجدت بين يديه كتاب ابن يونس ، فقال لى : يا أبا بكر ، أنا أنظر فى هذه الآراء المتشعبة التى أحدثت فى دين الله . أرأيت يا أبا بكر المسألة فيها أربعة أقوال أو خمسة أقوال أو أكثر من هذا ، فأى هذه الأقوال هو الحق ؟ وأيها يجب أن يأخذ به المقلد ؟ فافتتحت أبين له ما أشكل عليه من ذلك ، فقال لى مقاطعاً كلامى : يا أبا بكر ليس إلا هذا ، وأشار إلى المصحف ، أو هذا ، وأشار إلى كتاب سنن أبى داود ، وكان عن يمينه ، أو السيف . فظهر فى أيام يعقوب هذا ما خفى فى أيام أبيه وجده ، ونال عنده طلبة العلم — أعنى علم الحديث — ما لم

---

(١) المعجب فى تلخيص أخبار المغرب ص ٢٧٨ — ٢٧٩ — ٢٧٠ .

ينالوا فى أيام أبيه وجده . وانتهى أمره معهم إلى أن قال يوماً بحضرة كما يسمعهم — وقد بلغه حسدهم للطلبة عن موضعهم منه وتقريبه إياهم وخلوته بـ يا معشر الموحدين ، أنتم قبائل ، فمن نابه منكم أمر ، فزع إلى قبيلة — يعنى الطلبة — لا قبيل لهم إلا أنا ، فمهما نابهم أمر فأنا ملجؤهم و إلى ينتسبون . فعظم منذ ذلك اليوم أمرهم وبالغ الموحدون فى برّهم و إ

الرواية الثانية التى تؤكد هذا الاتجاه الذى أشرنا إليه منذ قليل عبد الواحد المراكشى أيضاً . فيقول : أخبرنى شيخ ممن لقيته من أهل من جزيرة الأندلس ، يسمى أبا بكر بن هانئ ، مشهور البيت هناك علت سنه ، فرويت عنه، قال لى : لما رجع أمير المؤمنين من غزوة الأ التى أوقع فيها بالأدفنش[1] وأصحابه — خرجنا نتلقاه ، فقد منى أهل الـ فرُفِعتُ إليه، فسألنى عن أحوال البلد وأحوال قضاته وولاته وعماله — عـ عادته — فلما فرغت من جوابه سألنى كيف حالى فى نفسى فتشكرت بطول بقائه ثم قال لى : ما قرأت من العلم؟ قلت : قرأت تواليف الإمـ ابن تومرت — فنظر إلىّ نظرة المغضب وقال : ما هكذا يقول الطالب إ أن تقول : قرأت كتاب الله وقرأت شيئاً من السنة ثم بعد هذا قل ،

لعلنا بهذا نكون قد عرفنا الأحوال التى كانت سائدة أيام أبى يوسف القارئ ، كيف أن هذه الأحوال والظروف كانت من العوامل الـ فيما بينها شدة أو ضعفاً ، والتى نتج عنها نكبة فيلسوفنا ابن رشد .

ثانياً — المحاكمة والنفى إلى أليسانه :

قلنا إن نكبة فيلسوفنا قد حدثت أيام الأمير أبى يوسف يعقوب بن المنصور . فعندما عاد هذا الأمير من أحد حروبه المتعددة مع الأدفنـ إليه بعض أعداء ابن رشد ببعض الكتابات التى تحتوى طعناً فى عقيد — سنعرض لها بعد قليل — ومنها ما كا بخطه كما يزعم بعض المؤر ترتب على ذلك نفيه إلى أليسانه ، وهى على مقربة من قرطبة . ثم عفا

(١) الفونس الثامن ملك قشتالة .

(٢) المعجب فى تلخيص أخبار المغرب ص ٢٩٢ .

قبيل موته بقليل، حيث قدم إلى حضرة مراكش . وأخيراً توفى ابن رشد ليلة الخميس التاسعة من صفر عام خمس وتسعين وخمسمائة التى توافق التاريخ الميلادى وهو العاشر من ديسمبر عام ١١٩٨م . ودفن — كما يقول ابن الآبار — بجبانة باب تاغزوت خارج مراكش ثلاثة أشهر ، ثم حمل إلى قرطبة فدفن فيها فى روضة سلفه بمقبرة ابن عباس .

ويجدر بنا قبل بيان أسباب وعوامل النكبة بصورة تفصيلية الإشارة إلى مسألة هامة ، وهى مسألة نفيه إلى أليسانة بالذات .

فقد ذهب بعض المؤرخين إلى أن اختيار أليسانة مقرًّا لمنفاه يرجع إلى قول البعض بأنه ينتسب لبنى إسرائيل . يقول الأنصارى : ثم أُمر أبو الوليد بسكنى أليسانة لقول من قال إنه ينُسب فى بنى إسرائيل ، وأنه لا يعرف له نسبة فى قبائل الأندلس .

وقد كانت هذه المسألة مثار مناقشات عديدة . فنهم من يؤيدها ومنهم من ينفيها . ونكتفى فى هذا المجال برأيين مختلفين :

الأول هو رأى دوزى Dozy الذى يذهب فيه إلى القول بأن أعداء ابن رشد لم يبعدوا عن الصواب حين قالوا بهذه القصة ، أى نسبوه إلى بنى إسرائيل . ودليل ذلك عند دوزى أن الأطباء والفلاسفة فى الأندلس كانوا كلهم تقريباً من أصل يهودى أو نصرانى .

هذا بالإضافة إلى أن الذين ترجموا لابن رشد لم يذكروا اسم القبيلة العربية التى ينتسب إليها . وهذا شىء يخالف ما جرت عليه العادة حين الترجمة لحياة الأعراب العريق الأصل .

الثانى هو رأى Renan[1] فهو لا يرجح أقوال Dozy ويرى أن ما قام به فيلسوفنا من دور كبير فى تاريخ الأندلس لايناسب إلا واحداً ممن يعد عريقاً فى إسلامه وعروبته . كما أن الاحتجاج بمسألة الطب لايعد دليلاً قوياً . إذ أن الاشتغال بالطب بالأندلس لم يبدأ فى أسرة ابن رشد إلا بابن رشد أى لم يزاوله جده ولا أبوه .

(١) Averroes et l' averroisme P. 35

ونود أن نشير من جانبنا ، فى معرض دحض الحجج التى يذهب إليها أمثال دوزى والتى لا تستند إلى أساس ، إلى عدة أمور منها :

١ — من الثابت تاريخياً أن ابن رشد قد تولى منصب القضاء فى مختلف بلاد الأندلس . وهذا المنصب كان يعد أرفع المناصب فى بلاد الأندلس . بل إنه تولى منصب قاضى القضاة فى أيام الخليفة يوسف بن عبد المؤمن . ولا يخفى أن وصوله إلى هذا المنصب لم يكن ليتسنى له إذا كان ينسب لبنى إسرائيل .

٢ — أفاضت كتب التراجم فى بيان تعمق فيلسوفنا فى دراسة الفقه . فهو قد وضع كتاباً قيماً فيه وهو « بداية المجتهد ونهاية المقتصد » . وقد أصبح بذلك — على حد تعبير ابن أبى أصيبعة — أوحد عصره فى علم الفقه والخلاف . بل إن من المؤرخين من يذهب إلى أن شهرة ابن رشد إنما ترجع أساساً إلى تفوقه فى دراسة الفقه . وواضح أن ذلك يتعارض تماماً مع ما يذهب إليه بعض المؤلفين من كونه ينتسب لبنى إسرائيل .

٣ — سبب ثالث نسوقه للتدليل على رأينا . إن دوزى إذا كان يرى أن كتب التراجم لم تبين لنا القبيلة الإسلامية التى ينتسب إليها فيلسوفنا ، فإنه قد خفى عليه أن حياة فيلسوفنا وفلسفته قد لاقت إهمالاً من جانب أبناء دينه ووطنه . وقد يكون هذا الإهمال قد امتد بحيث لم تحفل كتب التراجم بذكر قبيلته الإسلامية .

بعد إثارة هذا الموضوع الذى يتعلق بأليسانة ، نود أن نعرض لمحاكمته وللمنشور الذى كتب بعد المحاكمة ، حتى يتسنى لنا التعرف على أسباب نكبته .

لو رجعنا إلى كتب التراجم التى عنيت ببيان أخبار هذه المحاكمة وجدناها تذكر لنا أن بعض القوم من حساده سعوا لدى الأمير أبى يوسف ، ووجدوا طريقهم إلى ذلك بعض التلاخيص التى قلنا إن فيلسوفنا كان يقوم بها شارحاً كتب أرسطو وموضحاً لها . فهم قد أخذوا بعض التلاخيص وعليها بخطه بعض آراء قدماء الفلاسفة ، وفيها يقول : « فقد ظهر أن الزهرة أحد الآلهة . . » وأوقفوا أبا يوسف على هذه الكلمة ، فاستدعاه بعد أن جمع له الرؤساء والأعيان من كل طبقة وهم بمدينة قرطبة . فلما حضر أبو الوليد قال له : أخطك هذا ؟ فأنكر فيلسوفنا ذلك . فقال له أمير المؤمنين : لعن الله كاتب هذا الخط وأمر الحاضرين بلعنه . ثم أمر

بإخراج ابن رشد فى حالة يرثى لها وأمر بإبعاده وإبعاد من يتكلم فى شىء من العلوم التى تتعلق بالفلسفة . وقد أمر الخليفة بأن تكتب عنه الكتب إلى البلاد طالبة من الناس ترك هذه العلوم جملة واحدة ، وبإحراق كتب الفلسفة كلها ، ما عدا الطب والحساب وعلوم الفلك التى تؤدى إلى معرفة أوقات الليل والنهار واتجاه القبلة فى الصلاة ، فانتشرت هذه الكتب فى سائر البلاد وعمل بمقتضاها [1] .

ويتضح ذلك كله من المنشور الذى كتبه عن المنصور ، كاتبه أبو عبد الله ابن عياش [2] ، والذى ننقله برغم طوله لأهميته الكبيرة فى التدليل على ما سنذهب إليه حين تحليلنا لعوامل نكبته والذى يعد وثيقه من الوثائق الهامة التى توضح لنا اتجاه المنصور ، بل اتجاه هذه الفترة الزمنية إلى حد كبير .

يقول المنشور [3] (نقلاً عن الأنصارى الذى ورد فى ملحق كتاب E. Renan)
وقد كان فى سالف الدهر قوم خاضوا فى بحور الأوهام ، وأقرّ لهم عوامهم بتفوق عليهم فى الأفهام حيث لا داعى يدعو إلى الحى القيوم ، ولا حاكم يفصل بين المشكوك فيه والمعلوم ، فخلدوا فى العالم صحفاً ما لها من خلاق ، مسودة المعانى والأوراق ، بعدها من الشريعة بعد المشرقين ، وتباينها تباين الثقلين . يوهمون أن العقل ميزانها والحق برهانها . وهم يتشعبون فى القضية الواحدة فرقاً ويسيرون فيها شواكل وطرقاً . ذلكم بأن الله خلقهم للنار وبعمل أهل النار يعملون ليحملوا أوزارهم كاملة يوم القيامة ومن أوزار الذين يضلونهم بغير علم ألا ساء ما يزرون

ونشأ منهم فى هذه السمحة البيضاء شياطين إنس يخادعون الله والذين آمنوا وما يخدعون إلا أنفسهم وما يشعرون . يوحى بعضهم إلى بعض زخرف القول غروراً ، ولو شاء ربك ما فعلوه ، فذرهم وما يفترون . فكانوا عليها أضر من أهل الكتاب ، وأبعد عن الرجعة إلى الله والمآب ، لأن الكتابى يجتهد فى ضلال ويجد فى كلال ، وهؤلاء جهدهم التعطيل قصاراهم التمويه والتخييل .

(١) عبد الواحد المراكشى : المعجب فى تلخيص أخبار المغرب ص ٣٠٦ .

(٢) يقول عبد الواحد المراكشى فى كتابه : المعجب فى تلخيص أخبار المغرب ص ٢٦٣ : إنه من أهل برشانة من أعمال المرية من بلاد الأندلس. لم يزل أبو عبد الله هذا كاتباً له ولابنه محمد ولابن ابنه يوسف . تركته حيا حين ارتحلت عن البلاد سنة ٦١٤ ثم اتصلت بى وفاته فى شهور سنة ٦١٩ . وأنا يومئذ بالبلاد المصرية .

(٣) Averroes et l' Averroisme P. 331-333.

دبت عقاربهم فى الآفاق برهة من الزمان ، إلى أن أطلعنا الله سبحانه منهم على رجال كان الدهر قد أملى لهم على شدة حروبهم ، وأغنى عنهم سنين على كثرة ذنوبهم وما أملى لهم إلا ليزدادوا إثمًا ، وما أمهلوا إلا ليأخذهم الله الذى لا إله إلا هو ، وسع كل شىء علمًا .

وما زلنا — وصل الله كرامتكم — تُذكرهم على مقدار ظننا فيهم ، وندعوهم على بصيرة إلى ما يقربهم إلى الله سبحانه تعالى ويدنيهم .

فلما أراد الله فضيحة عمايتهم وكشف غوايتهم ، وقف لبعضهم على كتب مسطورة فى الضلال ، موجبة أخذ كتاب صاحبها بالشمال ، ظاهرها موشح بكتاب الله ، وباطنها مصرح بالإعراض عن الله ، لبس منها الإيمان بالظلم وجىء منها بالحرب الزبون فى صورة السلم مزلة للأقدام ، وهم يدب فى بطن الإسلام ، أسياف أهل الصليب دونها مفلولة ، وأيديهم عما يناله هؤلاء مغلولة . فإنهم يوافقون الأمة فى ظاهرهم وزيهم ولسانهم ويخالفونهم بباطنهم وغيهم وبهتانهم .

فلما وقفنا منهم على ما هو قذى فى جفن الدين ونكتة سوداء فى صفحة النور المبين ، نبذناهم فى الله نبذ النواة ، وأقصيناهم حيث يقصى السفهاء من الغواة وأبغضناهم فى الله ، كما أنا نحب المؤمنين فى الله . وقلنا اللهم إن دينك هو الحق اليقين وعبادك هم الموصوفون بالمتقين . وهؤلاء قد صدفوا عن آياتك وعميت أبصارهم وبصائرهم عن بيناتك ، فباعد أسفارهم وألحق بهم أشياعهم حيث كانوا وأنصارهم . ولم يكن بينهم إلا قليل وبين الإلجام بالسيف فى مجال ألسنتهم والإيقاظ بحده من غفلتهم وسنتهم . ولكنهم وقفوا بموقف الخزى والهوان ثم طردوا من رحمة الله . ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه وإنهم لكاذبون .

فاحذروا وفقكم الله هذه الشرذمة على الإيمان ، حذركم من السموم السارية فى الأبدان ومن عثر له على كتاب من كتبهم فجزاؤه النار التى بها يعذب أربابه وإليها يكون مآل مؤلفه وقارئه وما به ومتى عثر منهم على مجد فى غلوائه عم عن سبيل استقامته واهتدائه ، فليعاجل بالتوقيف والتعريف ولا تركنوا إلى الذين ظلموا فتمسكم النار وما لكم من دون الله من أولياء ثم لا تُنصرون . أولئك الذين حبطت أعمالهم ، أولئك الذين ليس لهم فى الآخرة إلا النار ، وحبط ما صنعوا فيها وباطل

ما كانوا يعملون . والله تعالى يطهر من دنس الملحدين أصقاعكم ويكتب فى صحائف الأبرار تضافركم على الحق واجتماعكم ، إنه منعم كريم » .

هذا هو المنشور الذى كتب بمناسبة نكبته . وقد كان له ردود فعل كثيرة ، منها ما يتعلق بابن رشد نفسه ، ومنها ما يتعلق بتأكيد الخطوط العريضة والروح العامة التى نجدها بين ثنايا هذا المنشور .

نوضح ذلك ببعض الأبيات التى قيلت بمناسبة نكبته. منها ما قاله أبو الحسين ابن جبير ، وقد وردت فى نفس المصدر الذى أشرنا إليه سابقًا ونذكر منها ما يلى:

الآن قد أيقن ابن رشد أن تواليفه توالف
يا ظالما نفسه تأمل هل تجد اليوم من توالف

وأيضاً :

لم تلزم الرشد ياابن رشد لما علا فى الزمان جدك
وكنت فى الدين ذا رياء ما هكذا كان فيه جدك

أيضاً :

الحمد لله على نصره لفرقة الحق وأشياعه
كان ابن رشد فى مدى غيه قد وضع الدين بأوضاعه
حتى إذا أوضع فى طرقه توالفه عند إيضاحه
فالحمد لله على أخذه وأخذ من كان من أتباعه

أيضاً :

بلغت أمير المؤمنين مدى المنى لأنك قد أبلغتنا ما نؤمل
قصدت إلى الإسلام تعلى مناره ومقصدك الأسنى لدى الله يقبل
تداركت دين الله فى أخذ فرقة بمنطقهم كان البلاء الموكل
أثاروا على الدين الحنيفى فتنة لها نار غى فى العقائد تشعل
أقمتهم للناس يبرأ منهم ووجه الهدى من خزيهم يتهلل
وأوعزت فى الأقطار بالبحث عنهم وعن كتبهم والسعى فى ذاك أجملُ
وقد كان للسيف اشتياق إليهم ولكن مقام الخزى للنفس أقتلُ
وآثرت درء الحد عنهم بشبهة لظاهر الإسلام وحكمك أعدلُ

وأيضاً :

نفذ القضاء بأخذ كل مموه ... متفلسف فى دينه متزندق
بالمنطق اشتغلوا فقيل حقيقة ... إن البلاء موكل بالمنطق

وأيضاً

خليفة الله أنت حقاً ... فارق من السعد خير مرقا
خميتم الدين من عداه ... وكل من رام فيه فتقا
أطلعك الله سر قوم ... شقوا العصا بالنفاق شقا
تفلسفوا وادعوا علوماً ... صاحبها فى المعاد يشقا
واحتقروا الشرع وازدروه ... سفاهة منهم وحمقا
أو سعتهم لعنة وخزياً ... وقلت بعداً لهم وسحقا
فابق لدين الإله كهفاً ... فإنه ما بقيت يبقى

هذه الأبيات بالإضافة إلى المنشور ، توضح لنا مدى أبعاد تلك النكبة التى حدثت لفيلسوفنا . بل إن هذه النكبة قد شملت — كما قلنا — التعرض لأفعال ابن رشد ومحاولة الحد من حريته لدرجة كبيرة .

يدلنا على ذلك ما ينقله أبو الحسن بن قطرال عن ابن رشد قوله أعظم ما طرأ علىَّ فى النكبة أنى دخلت أنا وولدى عبد الله مسجداً بقرطبة وقد حانت صلاة العصر ، فثار علينا بعض سفلة العامة ، فأخرجونا منه .

كما أننا إذا رجعنا إلى ماكتبه الذهبى عن سيرة ابن رشد ، وجدناه يقول : ذكر شيخ الشيوخ تاج الدين : لما دخلت إلى البلاد سألت عنه — أى ابن رشد — ، فقيل إنه مهجور فى داره من جهة الخليفة يعقوب ، ولايدخل أحد عليه ، ولايخرج هو إلى أحد فقلت : لمَ ، قالوا : رفعت عنه أقوال ردية ، ونسب إليه كثرة الاشتغال بالعلوم المهجورة من علوم الأوائل ، ومات وهو محبوس بداره بمراكش .

ثالثاً — عوامل النكبة وإرجاعها إلى السبب الحقيقى :

لنمض الآن بعد أن صورنا جو المحاكمة وماانتج عنها من نفيه إلى أليسانة ، والشعور المعادى له من قبل بعض الناس ، إلى بيان العوامل التى نتجت عنها نكبته هذه وكما ذكرها المؤرخون ، منبهين بادئ ذى بدء إلى أنها مجتمعة لا تعد مسؤولة عن نكبته ، بل الأدنى إلى الصواب أن نقول بأن نكبته إنما ترجع إلى عامل

واحد يعد عندنا أساسياً ، وما عداه من عوامل إنما تعد عوامل ثانوية لا ترقى إلى مستوى هذا العامل الأساس الذى سنكشف عنه . فأى عامل إذن يعد العامل الرئيسى لنكبته ؟ وهل لهذا العامل ارتباط بالتيار الذى كان يسود بلاد الأندلس وقتئذ ؟ هذا ما سيتضح أمامنا الآن .

١ ــ العناية بالعلوم الفلسفية القديمة :

لن نستطيع التوصل إلى سبب حقيقى لنكبة فيلسوفنا ، إلا إذا أدخلنا فى الاعتبار اهتمامه بالعلوم الفلسفية والمنطقية وعلى وجه الخصوص شرحه لأرسطو فقد مر بنا كيف أنه أخذ فى شرح كتب أرسطو وتلخيصها بعد أن أبدى ابن طفيل رغبة الخليفة فى شرح هذه الكتب. فإذا أضفنا إلى ذلك نفوذ الفقهاء فى عصر ابن رشد وهجوم ابن رشد على المتكلمين (الأشاعرة)ووصفهم بأنهم أهل جدل لا برهان ، بل إنهم فى مرحلة أدنى من أهل الظاهر والفلاسفة. نقول إذا أدخلنا ذلك فى الاعتبار فإننا نستطيع معرفة سبب النكبة .

ويدلنا على ذلك تمام الدلالة ، ما أورده الأنصارى نقلاً عن ابن الزبير من أنه (أى ابن رشد) كان من أهل العلم والتفنن . وأخذ الناس منه واعتمدوه ، إلى أن شاع عنه ما كان الغالب عليه فى علومه من اختيار العلوم القديمة والركون إليها وصوب عنانه جملة نحوها ، حتى لخص كتب أرسطو الفلسفيه والمنطقيه واعتمد مذهبه فيما يذكر عنه ويوجد فى كتبه ، وأخذ ينحى على من خالفه ، ورام الجمع بين الشريعة والفلسفة وحاد عما عليه أهل السنة ، فترك الناس الرواية عنه .

هذا ما ورد عند الأنصارى . وواضح من هذا القول كيف أن العصر الذى عاش فيه فيلسوفنا كان يؤمن بوجود نوع من التضاد بين علوم دينية وعلوم فلسفية قديمة . وإذا كان هذا هو طابع العصر إلى حد ولو قليلا ، فإننا نستبعد أن يكون ذلك سبباً ، بل سبباً رئيسياً فى نكبة فيلسوفنا ، خاصة وقد أشرنا أكثر من مرة إلى النظر فى تلك الفترة نظرة شك وارتياب إلى الفلسفة والمشتغلين بها .

٢ ــ طريقة محادثة المنصور :

تذكر بعض كتب التراجم أن من أسباب نكبة فيلسوفنا ، أنه كان إذا تكلم

مع المنصور أو تباحث معه فى شىء من العلوم ، يقول له : « تسمع يا أخى » ، غير ملتفت بذلك إلى الطريقة التى يجب أن يسلكها فى محادثته مع الملوك .

ولكن هذا السبب لا يعد سبباً ذا أهمية ، بل قد لا يكون مؤدياً بأى حال من الأحوال إلى نكبته . إذ كيف تكون طريقة محادثته للمنصور مؤدية إلى طرده من قرطبة مع بعض المفكرين ، بالإضافة إلى الدعوة إلى كراهية العلوم الفلسفية والمشتغلين بها .

٣ — اختصاصه بأبى يحيى أخ المنصور :

هذا سبب من الأسباب التى نجدها مذكورة فى بعض الكتب التى اهتمت ببيان أسباب النكبة . بيد أن هذا السبب لا يعد عندنا بدوره سبباً رئيسياً ، أو غير رئيسى . إذ لا يعقل إطلاقاً أن تكون علاقة ابن رشد بشقيق المنصور الذى كان على غير وفاق معه ، مؤدية إلى تلك النكبة التى لحقت ابن رشد ، كما لحقت الذين يقال إنهم يشتغلون بعلوم الأوائل وغيرها مثل أبى جعفر الذهبى وأبى الربيع الكفيف وأبى العباس الحافظ القرابى الشاعر والفقيه أبى عبد الله محمد بن إبراهيم قاضى بجاية .

٤ — ملك البربر :

إذا رجعنا إلى كتب التراجم . وجدنا أكثرها يذكر أن من الأسباب التى أدت إلى نكبة فيلسوفنا ، قوله حين ذكر الزرافة ، إنه رآها عند ملك البربر . يقول ابن أبى أصيبعة : إن ابن رشد كان قد صنف كتاباً فى الحيوان وذكر فيه أنواع الحيوان ونعت كل واحد منها . فلما ذكر الزرافة وصفها ثم قال : قد رأيت الزرافة عند ملك البربر ، يعنى المنصور . فلما بلغ ذلك المنصور ، صعب عليه ، وكان أحد الأسباب الموجبة فى أنه نقم على ابن رشد وأبعده . ويقال إن مما اعتذر به ابن رشد أنه قال : إنما قلت ملك البرين ، وإنما تصفحت على القارئ فقال ملك البربر .

والواقع — كما يقول munk —[1] أن هذه العبارة توجد فعلاً بين ثنايا شرح

---

(١) Melanges de la philosophie juive et Arabe P. 426

الفصل الثالث من الباب الثالث من كتاب أجزاء الحيوان .

وهذا السبب بدوره لا يعد عندنا سبباً جوهرياً برغم أن المؤرخ عبد الواحد المراكشي يعده أهم سبب خفى فى نكبة ابن رشد قائلاً إن ابن رشد قد جرى فى ذلك على طريقة العلماء فى الأخبار عن ملوك الأمم وأسماء الأقاليم غير ملتفت إلى ما يتعاطاه خدمة الملوك ومتحيلو الكتاب من الإطراء والتقريظ وما جانس هذه الطرق . فكان هذا مما أحنتهم عليه ، غير أنهم لم يظهروا ذلك[١] .

ودليلنا على أن هذا السبب لايعد سبباً أساسياً أن المنصور كان يمكنه معاقبة ابن رشد بإبعاده عن بلاطه ، دون أن يؤدى ذلك إلى نفيه مع زملائه إلى أليسانة .

بالإضافة إلى هذه الأسباب ، توجد أسباب أخرى ، نجدها متناثرة هنا وهناك بين ثنايا الكتب التى عنيت بالترجمة لفيلسوفنا ودراسة فلسفته[٢] .

إلى هنا نكون قد أو ضحنا بعض الأسباب التى يقال إن واحداً منها أو أكثر كان مؤدياً إلى نكبة الفيلسوف ابن رشد . ويبقى التساؤل عن السبب الأساسى أو الجوهرى الذى أدى أكثر من غيره إلى نفى ابن رشد .

ويبدو لنا أننا إذا حاولنا النفوذ والتأمل فى واحد واحد من تلك الأسباب ، لأدى بنا هذا إلى القول بأن السبب الذى يرجع النكبة إلى اشتغاله بالعلوم المنطقية والفلسفية[٣] ، هو السبب الأساسى عندنا ، بل لا مفر من الاعتقاد بأنه يعد السبب الوحيد والجوهرى ، إذ أن ما ورد من أسباب غير ذلك ، السبب إنما هى أسباب لا ترقى إلى مستوى التفسير الشامل لسبب نكبته . وإذا كان هناك من مؤلفى العرب والمستشرقين من حاول رد النكبة إلى أسباب أخرى ، فإننا نعتقد أن تلك الأسباب لايعد واحداً منها سبباً رئيسياً به ونظرة واحدة إلى المنشور الذى كتب بعد محاكمته تكفى للتدليل على ما نذهب إليه .

وهكذا يجزى فيلسوفنا الذى أنفق حياته كلها فى التحصيل والتأليف والدراسة ، مقدماً لنا بعد ذلك بناء فلسفياً دقيقاً ، نقول هكذا يجزى على عمله الفلسفى بالنفى والطرد !!

---

(١) المعجب فى تلخيص أخبار المغرب ص ٣٠٥ – ٣٠٦ .

(٢) راجع كتابنا : النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ص ٢٨ وما بعدها .

(٣) راجع مقالتنا بمجلة المجاهد الثقافى بالجزائر عدد ١٤/١٥ أغسطس – سبتمبر سنة ١٩٧٠ .

الفصل الثاني

آراؤه الفلسفية من خلال شرحه كتاب الميتافيزيقا

ويتضمن هذا الفصل العناصر الآتية :

أولاً : تمهيد .

ثانياً : كتاب تفسير ما بعد الطبيعة — مدى معرفة العرب بهذا الكتاب — تفسير ابن رشد له .

ثالثاً : عرض وتحليل لمحتويات مقالات تفسير ما بعد الطبيعة .

رابعاً : مشكلة أصل الموجودات من خلال فكرتي الأزلية والأبدية .

خامساً : نص من تفسيره لكتاب الميتافيزيقا .

الفصل الثانى

آراؤه الفلسفية من خلال شرحه كتاب الميتافيزيقا

أولاً – تمهيد :

قلنا منذ سنوات عديدة ، وفى أكثر من مناسبة[1] ، أنه من الخطأ أن أن نبتر فلسفة أى فيلسوف من فلاسفة العرب ، بأن نقصر فلسفته على ما تركه لنا من المؤلفات ونستبعد ما قام به من شروح على فلاسفة اليونان . ويقينى أننا لو غيرنا اتجاه دراستنا لفلسفات هؤلاء الفلاسفة ، أى فلاسفة العرب ، بأن نجمع بين المؤلفات والشروح ، لتوصلنا إلى نتائج جديدة تختلف اختلافاً جوهرياً ورئيسياً عن تلك النتائج العقيمة والتقليدية ، بل الخاطئة ، التى توصل إليها نفر من الدارسين والتى مازالوا حولها يدورون دون أن يتقدموا خطوة إلى الأمام .

وإذا كنا قد قلنا هذا – كما ذكرت – أكثر من مرة ، وقدمنا على ذلك أكثر من دليل ، فإننا نريد اليوم ونحن بصدد الدعوة إلى تجديد الفكر الفلسفى ، أن نقدم دليلا جديداً على ماقلناه . وعلى هؤلاء الذين يختلفون معنا أن يقدموا دليلا أو أكثر من عندهم ، يعارضون به مانقوله . فإن فى هذا خيراً لهم بدلا من الصياح والدخول فى مهاترات هى أبعد ما تكون عن مجال الفلسفة والتفلسف .

معنى هذا أن مايدفعنا لدراسة ذلك السفر الضخم ، تفسير ابن رشد لميتافيزيقا أرسطو ، الذى تقترب صفحاته من ألفين ، ليس مجرد عرض كتاب لا بن رشد ، لقى إهمالا غريباً من جانب كثير من الدارسين للفلسفة الرشدية ، وخاصة الدارسين العرب ، برغم أنه يعد أعظم كتبه على الإطلاق ، بل إن الهدف الرئيسى من دراستنا لهذا الكتاب النفيس ، تقديم دليل يبدو لنا قوياً على أن الفلسفة العربية ، إذا كانت يجب أن تلتمس من بعض زواياها فى المؤلفات

---

(١) راجع تصديرنا لكتاب النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ص ١٥ ، وأيضاً : تصديرنا لكتاب « مذاهب فلاسفة المشرق » ص ٢٢ .

التى قام بها فلاسفة العرب ، فإنها أيضاً يجب أن تلتمس من زوايا أخرى ، فى تلك الشروح التى قام بها أعلام تلك الفلسفة ، على مؤلفات فلاسفة اليونان ، وعلى رأسهم أرسطو .

وإذا كنا فيما يختص بمسألة الشروح ، نركز على ابن رشد بصفة خاصة أكثر من غيره من فلاسفة العرب ، فإن سبب ذلك أن هذا الفيلسوف يعد من أكثر الفلاسفة الذين اهتموا بشرح كتب أرسطو ، حتى أصبح يسمى باسم « الشارح » كما أنه من أعظم فلاسفة العرب مكانة فى ميدان الفكر الفلسفى ، وأكثرهم تأثيراً فيمن جاء بعده من مفكرين .

ويكفى للتدليل على هذا القول ، أن يطلع الباحث على آثار تلك الحركة الفكرية الخصبة التى نبعت أساساً من فلسفة ابن رشد ، متمثلة فى شروحه بصفة خاصة ، وظهر صداها عند عديد من المفكرين ، كان كل همهم محاولة تأويل فلسفته تأويلات شتى ، تقترب من الحق تارة وتبعد عنه تارة أخرى ، وأعنى بها مانسميه « بالرشدية اللاتينية » .

فمن العجيب حقاً ، أنه وهو الذى لم يؤسس مدرسة عند مواطنيه ، والذى تجاهله أبناء دينه — كما يقول Renan (١) — تجاهلا يكاد يكون تاماً ، قد برز اسمه مرات عديدة فى معركة الذهن الإنسانى ، بحيث أصبح هذا الاسم يتردد بلا انقطاع ، وخاصة فى مسائل معضلة شائكة كمسائل البعث والخلود وقدم العالم وغيرها .

وإذا كان ابن رشد قد خلف لنا كثيراً من المؤلفات والشروح التى تتناول بالدراسة أكثر جوانب المشكلات الفلسفية ، فإن ذيوع صيته فى العالم الأوربى يكاد يرجع أساساً إلى كونه طبيباً ، وكونه شارحاً لأرسطو ومفسراً له ، وصاحب اتجاه عقلى دقيق وإذا أدخلنا فى الاعتبار أن الشهرة التى نالها كتاب « الكليات فى الطب » لابن رشد ، لم تبلغ شهرة «القانون فى الطب لابن سينا» ، فيمكن إذن القول بأن شهرته الحقيقية إنما تتمثل أساساً فى شرحه لأرسطو وفى اتجاهه العقلى .

---

(١) Averroes et l'Averroisme P. 47

ثانياً — كتاب تفسير ما بعد الطبيعة[1] : مدى معرفة العرب بهذا الكتاب — تفسير ابن رشد له :

إذا كان ابن رشد — كما أشرنا فيما سبق — قد بذل أقصى عنايته فى تفسير وتلخيص كتب أستاذه أرسطو فإن من أهم وأبقى الآثار الفلسفية لفيلسوفنا ابن رشد كتاب « تفسير ما بعد الطبيعة » .

ولا بد من القول بأن تفسيره هذا ، وهو من نوع الشرح الأكبر ، لا يتضمن مجرد شرح كتاب الميتافيزيقا لأرسطو ، وإيراد الترجمة العربية لكتاب يعتبر من أهم مؤلفات أرسطو ، بل يحتوى أيضاً على آراء كثير من شراح أرسطو ، الذين عرض ابن رشد لآرائهم وانتهى إلى تأييدهم أو معارضتهم ، مثل نيقولاس الدمشقى ، والإسكندر الأفروديسى ، وثامسطيوس . هذا بالإضافة إلى رجوع فيلسوفنا لفلسفة ابن سينا فيعرضها ثم ما يلبث أن يشن عليه وعلى فلسفته فى أكثر المجالات ، هجوما عنيفاً .

ولهذا فإننا يمكن أن نعتبر تفسيره هذا ، من الكتب التى تضمنت فلسفته ، شأنها فى ذلك شأن كتبه الشارحة الأخرى ، فهو كما قلنا يناقش ويحلل

---

(١) قام بتحقيق هذا النص الهام الأب موريس بويج .

Averroes : Tafsir ma B-ad At-tabiat, ou grand Commentaire de la metaphysique d'Aristote Texte Arabe inédit, établie par le père maurice Bouyges. Bibliotheca Arabica Scholasticorum. Tome *V-VII*. Beyrouth - Imprimerie- Catholique.

وقد صدر المجلد الأول عام ١٩٣٨م ويتضمن تفسير الألف الصغرى والألف الكبرى والباء والجيم وصدر المجلد الثانى عام ١٩٤٢م ويتضمن تفسير مقالات الدال والهاء والزاى والحاء والطاء. أما المجلد الثالث فقد صدر عام ١٩٤٨م ويحتوى على تفسير مقالتى الياء واللام . وتزيد صفحات هذه المجلدات الثلاثة على ألفين من الصفحات . كما صدر مجلد رابع يعد ملحقاً ، وهو خاص بالتعليق على نشرته هذه . وكان صدوره عام ١٩٥٢م .

أما عن تحقيق الأب بويج لهذا السفر الضخم ، فهو آية فى الدقة . وتعليقاته مفيدة غاية الفائدة . ويعتبر قيامه بهذا العمل من أجل الأعمال التى قام بها فى ميدان التحقيق العلمى . إنه عمل قد تعجز عنه مجموعة من المحققين الناقدين ، فى عصر اتجهنا فيه إلى الظن بأن التحقيق لا يعدو نقل ما هو مكتوب على ورق أصفر وطبعه على ورق أبيض . وليس من المبالغة أن نؤكد من جانبنا أن هذه النشرة الممتازة لتفسير ما بعد الطبيعة تعد إلى حد كبير نموذجاً للنشر الذى قلما نجده عند محقق آخر غيره فى جيل أو أكثر سواء فى الشرق أو الغرب .

ويفند آراء بدت عنده خاطئة بل يدخل فى تفسيره هذا جانباً إيجابياً فى مذهبه ، سنراه واضحاً تمام الوضوح . ومن هنا كان لا بد من الرجوع إلى شروحه على كتب أرسطو وخاصة هذا الكتاب ، إذا أردنا أن نتعرف على حقيقة مذهب فيلسوفنا فى كل مجال من مجالاته .

أما عن تاريخ كتاب ميتافيزيقا أرسطو عند العرب ، وكيف توصلوا إلى ترجمته ، فإننا نجدهم يطلقون عليه أسماء أربعة هى : ما بعد الطبيعة ، الإلهيات ، الفلسفة الأولى ، كتاب الحروف نظراً إلى ترقيمه حسب حروف الهجاء اليونانية .

ولكن الشائع عند ابن رشد تسميتان هما : الفلسفة الأولى ، وما بعد الطبيعة . فهو يقول فى تلخيص[1] ما بعد الطبيعة : « ويشبه أن يكون إنما سمى هذا العلم ، « علم ما بعد الطبيعة » من مرتبته فى التعليم ، وإلا فهو متقدم فى الوجود ، ولذلك سمى الفلسفة الأولى[2] .

وإذا رجعنا إلى الفهرست لابن النديم وجدناه يقول : « الكلام على كتاب الحروف ، ويعرف بالإلهيات . ترتيب هذا الكتاب على ترتيب حروف اليونانيين ، وأوله الألف الصغرى ، ونقلها إسحاق ، والموجود منه إلى حرف "مو" ، ونقل هذا الحرف أبو زكريا يحيى بن عدى . وقد يوجد حرف « نو » باليونانية بتفسير الإسكندر . وهذه الحروف نقلها أسطاث للكندى وله خبر فى ذلك . ونقل أبو بشر متّى مقالة اللام بتفسير الإسكندر ، وهى الحادية عشرة من الحروف إلى العربى . ونقل حنين بن إسحق هذه المقالة إلى السريانى . وفسر ثامسطيوس مقالة اللام ، ونقلها أبو بشر متى بتفسير ثامسطيوس ، وقد نقلها شملى . ونقل إسحق بن حنين عدة مقالات . وفسر سوريا نوس مقالة الباء ، وخرجت عربى ، رأيتها مكتوبة بخط يحيى بن عدى فى فهرست كتبه[3] :

والواقع أن العرب لم يتوصلوا إلا إلى اثنتى عشرة مقالة من المقالات الأربعة عشرة

---

(١) قام ابن رشد بثلاثة أنواع من الشروح : شرح أكبر أى تفسير ، وشرح أوسط ، وتلخيص (راجع كتابنا : النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد للتمييز بين كل نوع والآخر ص ٤٠ وما بعدها) .

(٢) ص ٧ من نشرة الدكتور عثمان أمين .

(٣) ص ٣٦٦ من طبعة القاهرة .

التى يتألف منها كتاب الميتافيزيقا لأرسطو ، برغم أن قول ابن النديم يشير إلى أن حرف « نو » قد يكون موجوداً باليونانية بتفسير الإسكندر .

أما ابن رشد ، فإن تفسيره لا يحتوى إلا على أحد عشر حرفاً . فهو لم يفسر حرفى الميم والنون ، كما أن مقالة الكاف على ما يبدو لم تصل إليه . دليل هذا أنه يقول قبل شرحه لمقالة اللام ، وبعد أن شرح مقالة الياى (الإيوتا) : « فهذا هو الذى نجده فى ترتيب المقالات التى وقعت إلينا التى هى قبل مقالة اللام . ولسنا نجد بحسب ترتيب الحروف ، مقالة الكاف ولا وقعت إلينا »[١] .

وعلى ذلك تكون المقالات التى فسرها هى : الألف الصغرى والألف الكبرى والباء والجيم والدال والهاء والزاى والحاء والطاء والياء واللام[٢] .

ولكن لا بد لنا من القول بأنه يجب الرجوع إلى الطبعات اللاتينية . فرينان Renan مثلا يقول إن التدقيق فى الطبعات اللاتينية يؤدى بنا إلى الاعتقاد بأن ابن رشد كان لا يعرف الجزء الحادى عشر والجزء الثانى عشر والجزء الثالث عشر مما بعد الطبيعة[٣] . ولكن مونك S. munk قد لا حظ وجود شرح لهذه الأجزاء الثلاثة ، وإن كان هذا الشرح من نوع الشرح الوسيط ، أى الذى يتوسط بين التلخيص والتفسير الكبير[٤] . كما أن شتاينشنايدر Steinschnieder قد اكتشف بعد الدلائل التى تفيد بأن ابن رشد قد درس النص الكامل لما بعد الطبيعة . ومهما يكن من أمر هذه القضية ، فإننا نستطيع التأكيد بأن فيلسوفنا قد ألم بالمقالتين الثالثة عشرة والرابعة عشرة وإن لم يشرحهما دليل هذا أن ابن رشد يشير إليهما فى أكثر من موضع من تفسيره .

فمثلا نجده وهو بصدد تفسير مقالة اللام ، حين يتحدث عن أرسطو ، يقول : وهؤلاء هم الذين قالوا إن المبادئ هى التعاليمية والأعداد . وإنما يعاندهم — أى أرسطو

---

(١) تفسير ما بعد الطبيعة مجلد ٣ ص ١٤٠٤ .

(٢) Bouyges : Observations générales Sur la troisième volume P. *VII*.

(٣) E. Renan : Averroes et l'Averroisme P. 59.

(٤) S. Munk : Melanges de la philosophie Juive et Arabet P. 434-435.

بعض العناد فى هذه المقالة — أى مقالة اللام — ويرجئ تمام القول فى مناقضتهم إلى المقالتين اللتين بعد حرف اللام وهما مقالة الميم والنون (١) .

ثم إنه يقول بعد ذلك بقليل : ولما فرغ — أى أرسطو — من رأيه فى مبدأ الكل — موضوع مقالة اللام — عاد إلى معاندة ماقالة من تقدمه فى مبادئ الجوهر وذلك فى المقالتين المرسوم عليهما حرف ميم وحرف نون (٢) .

وإذا رجعنا إلى هاتين المقالتين من ميتافيزيقا أرسطو ، تبين لنا صحة هذا القول . إذ هما فى الواقع مقالتان نقديتان تبحثان أساساً فى المذاهب التى تعتقد بالأعداد أو الصور كحقيقة للكون .

أما عن درجة اهتمام فيلسوفنا بتفسير مقالة مقالة من هذه المقالات الإحدى عشرة ، فيمكننا القول بأن ابن رشد إذا كان قد اهتم اهتماماً بالغاً بتفسير وتوضيح أقوال أرسطو فى مقالاته هذه على نحو لم يسبق إليه ، إلا أنه احتفل احتفالا بالغاً وعلى وجه الخصوص بمقالة اللام ، شأنه فى ذلك شأن بعض مفكرى العرب الذين تعرضوا لدراسة هذه المقالة ومحاولة فهم وتأويل ماتتضمنه من آراء بل إنهم اعتبروها عمدة كتاب الميتافيزيقا . ويبدو أن سبب ذلك يكمن فيما تتضمنه من بحوث ترتبط بالمجالات الدينية ، بحيث كانت موضوعات هذه المقالة دافعة لهم ، إلى محاولة التوفيق بين الفلسفة والدين .

فإذا انتقلنا من الحديث عن كتاب ابن رشد البالغ الأهمية ، إلى التساؤل عن أسلوبه فى هذا التفسير ، قلنا إن القارئ لهذا التفسير يجد أن أسلوب ابن رشد يشوبه الجفاف فى بعض المواضع . ولكن ماسبب ذلك ؟

يرجح E. Renan أن السبب يكمن فى أن شرح ابن رشد قد قام على ترجمة عربية من ترجمة سريانية عن أصل يونانى ، وأن هناك اختلافاً عميقاً بين اللغات السامية واللغة اليونانية . ومن هنا فإن أفكار أرسطو الأصلية تذهب وسط هذا النقل المتكرر (٣) .

---

(١) تفسير مابعد الطبيعة — مجلد ٣ ص ١٣٩٨ .

(٢) المصدر السابق ص ١٤٠٥ (مجلد ٣) .

(٣) Renan : Averroes P. 57.

هذا ما يقوله Renan ونود أن نضيف إلى ذلك أن ابن رشد لم يبذل جهده فى بعض الأحيان ، فى تطويع النص وتوضيحه . فكثيراً ما نجده يدخل أقوالا بأكملها من نصوص أرسطو داخل تفسيره ، برغم أنه يميز بين نص أرسطو وتفسيره هو . صحيح أنه بذل جهداً كبيراً من جانبه ، وضرب لنا الكثير من الأمثلة التوضيحية التى تحاول تفسير النص الأصلى ، كما أننا نجد وراء هذا التفسير شخصية بارزة . بيد أن هذا التفسير برغم ذلك كله يشوب بعض أجزائه الغموض والاضطراب والخلط [١] .

ولكن هذا لا ينفى أهمية تفسيره لهذا الكتاب . وطالما أفاضت كتب المستشرقين وغيرهم فى بيان تأثير هذا التفسير فى أوربا لعدة قرون . وسنجد أن ابن رشد من خلال تفسيره ، يعلن عن آراء جديدة لم يقل ببعضها فى كتبه المؤلفة . وهذا ما يدفعنا إلى التاكيد على ماقلناه منذ قليل من ضرورة الرجوع إلى هذا التفسير لفهم فلسفته وتقديم صورة صحيحة عنها .

ثالثاً — عرض وتحليل لمحتويات مقالات تفسير ما بعد الطبيعة :

١ — المقالة الأولى : ألفا الصغرى Alpha minor

يبحث ابن رشد فى هذه المقالة — متابعاً فى ذلك أرسطو إلى حد كبير — بيان إمكان علم ما بعد الطبيعة متبعاً طريقة إبطال التداعى إلى مالا نهاية فى سلسلة العلل ، بمعنى أنه لا يمكن الاستمرار إلى غير نهاية، منتهياً من ذلك إلى وجوب الوقوف عند علل أولى ، وقائلا إن الفلسفة هى البحث فى العلل القصوى النهائية .

وابن رشد فى هذه المقالة — كما هو الحال فى المقالات الأخرى — يعرض لطرف من آرائه الخاصة ولا يكتفى بشرح النص . فنجده على سبيل المثال ينقد الأشاعرة

---

(١) نود أن نشير إلى أن ابن رشد كان لا يعرف اللغة اليونانية . وما يبديه خلال تفسيره يدلنا على ذلك . فمثلا أثناء شرحه لمقالة اللام ، يقول : وجدت هذا الفصل الذى نقلته أولا من نسخة الإسكندر مختلطاً بكلام الإسكندر فنقلته ونظمته على جهة الظن لا على جهة القطع ، ثم أثبته بعينه من ترجمة أخرى على جهة الاحتياط .

هذا بالإضافة إلى أننا لو رجعنا إلى شروحه ، وجدناه يخلط أحياناً بين فلاسفة وفرق فلسفية ، كما يخطىء أحياناً أخرى وهذا الخلط من جهة والأخطاء من جهة أخرى يجدها القارئ لتفسيره لما بعد الطبيعة .

مستفيداً من تفرقة أرسطو بين أهل الجدل وأهل البرهان ، كما يمس مشكلة قدم العالم .

فهو يقول : إن كثيراً من الناس لا يقدرون أن يتجاوزوا بفطرهم الأقاويل الجدلية إلى الأقاويل البرهانية . وهؤلاء إذا اعترفوا بالمعقولات ، فإنما يعترفون بها من جهة ما هي مشهورة . فيعرض لهم أن ينكروا كثيراً منها متى عرض أن كانت أضدادها مشهورة ، مثل ما عرض لمن اعتاد هذا النوع من الكلام المسمى فى زماننا علم الأشعرية أن ينكروا امتناع أن يكون الموجود فى لا شيء ، أعنى من العدم ، مع كونها قضية أجمع عليها الأوائل ، أعنى أنه ممتنع أن يكون عظم من لا عظم[1] .

وتبلغ عدد فقرات أو أقسام هذه المقالة الأولى ستة عشر قسما حسب نشرة الأب بويج .

...

٢ ــ المقالة الثانية : ألفا الكبرى Alpha majoris

يعرف ابن رشد فى هذه المقالة الحكمة بأنها علم العلل الأولى ، وبأنها تفسير الأشياء بأسبابها . وهو يتابع أرسطو فى ذلك . ولكنه يفيض فى شرح هذا التعريف ويضرب الكثير من الأمثلة والتوضيحات بغية البرهنة على صحة هذا التعريف .

بعد هذا نجد ابن رشد يتساءل عن عدد العلل ، ثم يجيب بأن العلل أربع هى المادية والصورية والفاعلة والغائية .

ولا بد لنا من القول بأن ابن رشد يعتبر العلة الأخيرة أسمى العلل ، بل هى المقصود الحقيقى من العلة .

وهو يحاول البرهنة على ذلك من خلال تفسيره لهذه المقالة ، حتى يحسب القارئ أن بحثه فى العلل الثلاث الأول يوحى بردها إلى هذه العلة الغائية . وهذا ما نجده عند أرسطو الذى دافع عن الغائية دفاعاً كبيراً . ولكننا نجد ابن رشد يضيف إلى أوجه دفاع أستاذه أرسطو ، آراء أخرى خاصة به ، وهى فى الواقع مستمدة فى بعض جوانبها من دراساته الدينية .

---

(١) تفسير ما بعد الطبيعة ــ المجلد الأول ــ ص ٤٦ .

وابن رشد يمزج ذلك كله مزجاً دقيقاً متقناً . غير أن هذا كله لا يؤدى بنا إلى القول بأن هدفه من ذلك كان محاولة التوفيق بين الفلسفة والدين . دليل هذا أنه يجعل من دفاع أرسطو عن الغائية ، الأساس أو القاعدة لوجهة نظره . وإذا كان يضيف من جانبه آراء أخرى ، فإنها لا تعدو أن تكون نوعاً من التدليل على وجهة نظره .

ولم يفت ابن رشد فى تفسيره لهذه المقالة ، عرض محاولات الفلاسفة الذين سبقوا أرسطو فى البحث عن مشكلة الحقيقة الأولى . وإذا كان أرسطو قد خصص ثمانية فصول من هذه المقالة تصلح لأن تكون تاريخاً للفلسفة قبله ، فإن ابن رشد قد فسر هذه الفصول مقسماً إياها إلى فقرات موجزة ، مبيناً الأسس التى استند إليها أرسطو فى نقده .

فنجده عنده — كما هو الحال عند أرسطو — نقداً عنيفاً للقائلين بعلة واحدة فقط دون التسليم بغيرها من العلل . نجد نقداً لفيثاغورث فى نظريته القائلة بأن العالم عدد ونغم . ثم نقداً لنظرية أفلاطون فى المثل .

أما عدد الفقرات الموجودة فى تفسير ابن رشد لهذه المقالة ، فإنها تبلغ واحدة وخمسين فقرة أو قسما .

٣ — المقالة الثالثة : الباء Beta

المسائل التى يوردها ابن رشد فى هذه المقالة متابعاً فى ذلك أرسطو ، ثم يأخذ فى تفسيرها ، تعد رؤوس مسائل ستَرِد بصورة مفصلة فى المقالات التالية . وعلى ذلك يمكن عدها — كما يقول Ross[1] برنامجاً سيسير عليه أرسطو فى دراسته للمقالات الأخرى التى تأتى بعدها . وكذلك فعل ابن رشد فى تفسيره .

وابن رشد يعطينا — اعتماداً على آراء الإسكندر الأفروديسى — تبريراً لكون هذه المقالة تأتى بعد الألفا الصغرى والألفا الكبرى ، وتجيء سابقة لما بعدها من المقالات .

فهو يقول : وبالواجب كانت هذه المقالة تالية للمقالة الأولى والثانية ومتقدمة

(١) Introduction of Aristotle's Metaphysics vol. *I* P. *XVI*.

على سائر المقالات . أما كونها تالية للمقالتين المتقدمتين ، فلأن ما فى المقالتين المتقدمتين هو أيضاً مما تضعه صناعة الجدل . وأعنى أن ههنا أسباباً أربعة وأن كل جنس منها لا يمر إلى غير نهاية . وأما كونها متقدمة على ما يتلوها من المقالات فبين ، لأن ما يتلوها من المقالات إنما هى محتوية على أحد أمرين إما حل الشكوك المذكورة فى هذه المقالة ، وإما على معرفة أشياء هى ضرورية فى حل الشكوك المذكورة فى هذه المقالة(١) .

والواقع أن ابن رشد يحاول دائماً تبرير النظام الذى على أساسه تم ترتيب هذه المقالات بمعنى أنه يختلف فى وجهة نظره عن كثير من الذين تعمقوا فى دراسة مؤلفات أرسطو فى العصر الحاضر ودرسوا نص الميتافيزيقا دراسة علمية ناقدة فاحصة كروس وييجر وهاملان وهوفمان وغيرهم . إذ من الثابت أن عنوان هذا الكتاب لم يضعه أرسطو ، بل أندرونيقوس الرودسى فى القرن الأول قبل الميلاد . كما أن المدقق فى موضوع مقالات كتاب الميتافيزيقا لا يجد قاعدة واضحة محددة يسير عليها أرسطو فى ترتيب مقالات هذا الكتاب . ولهذا كان هذا الترتيب ترتيباً خارجياً لاداخلياً ينبع من أرسطو نفسه . ومن هنا رأى بعض المتعمقين فى الدراسات الأرسطية إثارة الشكوك حول بعض مقالات هذا الكتاب .

بيد أن ابن رشد ، لم يحاول — كما قلنا — إثارة الشكوك حول هذا الترتيب ، وأى قاعدة سارعليها أرسطو فى تأليفه لهذا الكتاب ، وكأنه يحسب هذا الترتيب فوق كل نقد أوشك . . . .

ومهما يكن من أمر ، فهى محاولة من جانبه لربط موضوع كل مقالة بالأخرى . يقول ابن رشد : قد تبين من هذا القول ما احتوت عليه مقالة من مقالات هذا العلم المنسوبة إلى أرسطو طاليس ، وأنها جارية على النظام الأفضل فى الترتيب ، وأنه ليس فيها شىء وقع على غيره ترتيب ولا نظام . كما نجد نيقولاوس الدمشقى يزعم ذلك فى كتابه ، وأنه لمكان هذا اختار فيما زعم ليعلم هذا العلم ترتيباً أفضل(٢) .

---

(١) تفسير ما بعد الطبيعة — مجلد ٣ ص ١٣٩٨ — ١٣٩٩ .

(٢) المصدر السابق مجلد ٣ ص ١٤٠٥ .

أما عن عدد الفقرات التي تنقسم إليها هذه المقالة حسب تفسير ابن رشد لها ، فإنها تبلغ عشرين فقرة أو قسما . وهي كعادة ابن رشد في التفسير ، أي الشرح الكبير ، تبدأ بإيراد نص أرسطو ثم يعقب ذلك تفسير فيلسوفنا لهذا النص قسما قسما .

٤ ـ المقالة الرابعة : الجيم gamme

تبحث هذه المقالة في موضوع علم ما بعد الطبيعة ، وهو البحث في الموجود بما هو موجود . كما تدافع عن البديهيات والمبادىء الأولى لمبدأ عدم التناقض .

وإذا كان أرسطو قد وجه نقده إلى هرقليطس وبروتا غوراس ، وهو بصدد الدفاع عن هذه المبادئ ، فإن ابن رشد يحاذيه إلى حد كبير في هذا النقد .

ويقسم ابن رشد تفسير هذه المقالة إلى تسعة وعشرين فقرة أو قسما . يبدأ القسم دائماً بإيراد نص أرسطو ثم الشروع في توضيحه وتفسيره مستعيناً بكثير من الأمثلة والتذليلات الفرعية .

٥ ـ المقالة الخامسة : مقالة الدال Dalta

إذا كان من الباحثين من ذهب إلى أن هذه المقالة لا يمكن أن تكون جزءاً من كتاب الميتافيزيقا لأرسطو ، إذ أنها عبارة عن معجم فلسفي ، مما يوحي بأنها أقرب ما تكون إلى رسالة قائمة بذاتها ، فإننا لا نجد في أغلب الظن واحداً من المفكرين الإسلاميين القدامى الذين تعرضوا لتفسير هذه المقالة أو تلخيصها ، قد شك في نسبة هذه المقالة إلى ميتافيزيقا أرسطو .

ويبدو أن إحالة أرسطو إلى المصطلحات الواردة في هذه المقالة حين يبحث في السماع الطبيعي ، والكون والفساد ، بل بين ثنايا كتاب الميتافيزيقا نفسه ، قد حمل ابن رشد على عدم الشك في نسبتها لأستاذه أرسطو ، بل إنه لا يشير مجرد إشارة إلى هذا الموضوع . فالقارئ لتفسيره لهذه المقالة لا يجد عنده بادرة شك في نسبة هذه المقالة إلى أرسطو .

ويقسم ابن رشد تفسيره لهذه المقالة إلى خمسة وثلاثين فقرة تتضمن توضيح وتفسير المصطلحات الواردة في كتاب أرسطو .

وإذا كان أرسطو فى مقالة الدلتا هذه ، قد عرف ثلاثين مصطلحاً ، فإن ابن رشد يفسر ثمانية وعشرين مصطلحاً . ولكنه يدمج بعض المصطلحات فى بعضها ، بحيث إن المقارن بين المصطلحات التى أوردها أرسطو فى كتاب الميتافيزيقا ، والمصطلحات التى فسرها تلميذه ابن رشد ، لا يجد شيئاً ذا بال قد سقط من هذه المصطلحات .

ولكن المهم عندنا هو لجوؤه إلى كثير من الأمثلة والتوضيحات اللغوية الهامة التى تبين لنا مشتقات المصطلح ، وكذلك مقارنته بين الترجمات المختلفة لكتاب الميتافيزيقا حتى يختار المصطلح أو الترجمة التى يوافق عليها . ولهذا سنورد بعد قليل اسم المصطلح وأمامه الترجمة الإنجليزية حتى يتبين لنا التعبير العربى الذى ورد فى الترجمات العربية عن اليونانية بتوسط السريانية .

أما عن ترتيب هذه المصطلحات ، فإنه لا يتابع الترتيب الأرسطى فى بعض المواضع . وقد يكون قد أحس أنه ليست هناك قاعدة اتخذها أستاذه فى الترتيب الذى اتبعه .

وهذه المصطلحات الفلسفية التى أفاض ابن رشد فى تفسيرها بحيث شغلت أكثر من مائتين من الصفحات ، هى تبعاً لترتيب ابن رشد لما يلى :

١ — الابتداء	Beginning
٢ — العلة (السبب)	Cause
٣ — الأسطقس	Element
٤ — الطبيعة	Nature
٥ — المضطر	Necessary
٦ — الواحد	one
٧ — العرض	accident
٨ — الهوية (الوجود)	Being
٩ — الجوهر	Substance
١٠ — القبل والبعد	Prior and posterior
١١ — القوة	Potency

١٢ ـ الكمية	Quantity
١٣ ـ الكيفية	Quality
١٤ ـ المضاف	Relative
١٥ ـ التسام	Complete
١٦ ـ النهاية	limit
١٧ ـ الذى بذاته	In virtue of itself
١٨ ـ الوضع	Position
١٩ ـ الهيئة	Having or Habit
٢٠ ـ الانفعال	affection
٢١ ـ العدم	privation
٢٢ ـ لـه	Have or Hold
٢٣ ـ الذى من شىء	From or out of
٢٤ ـ الجزء	part
٢٥ ـ الكل	whole
٢٦ ـ الناقص	mutilated
٢٧ ـ الجنس	Kind
٢٨ ـ الكاذب	false

٦ ـ المقالة السادسة : (مقالة الهاء E. psilon)

يقسم ابن رشد هذه المقالة إلى ثمانية أقسام تدور أكثرها حول بيان الصلة بين الميتافيزيقا وغيرها من العلوم كالرياضيات والطبيعيات، وبوجه عام تبحث فى تقسيم العلوم النظرية .

والواقع أن تحديد موضوع كل علم من العلوم النظرية أو العملية والصلة بين كل منها والآخر ، كان مجالا لكثير من الرسائل التى وضعت قبل ابن رشد أو بعده .

ونود أن نشير بادئ ذى بدء إلى أن تقسيمات الفلاسفة العرب للفلسفة

تعبر عن النظرة إلى الفلسفة على أساس أنها تضم فى جوفها كل العلوم والمعارف ، سواء كانت هذه العلوم خاصة بالطبيعة أو بالرياضيات أو بما بعد الطبيعة أو بالأخلاق أو بالسياسة .

فالكندى مثلا يرى أن علوم الفلسفة ثلاثة : فأولها العلم الرياضى فى التعليم وهو أوسطها فى الطبع ، والثانى علم الطبيعيات وهو أسفلها فى الطبع ، والثالث علم الربوبية وهو أعلاها فى الطبع .

ويقول الكندى : إنما كانت العلوم ثلاثة ، لأن المعلومات ثلاثة : إما علم ما يقع عليه الحس وهو ذوات الهيولى ، وإما علم ماليس بذى هيولى ، فإما أن لا يكون لا يتصل بالهيولى ألبته ، وإما أن يكون قد يتصل بها .

فأما ذوات الهيولى فهى المحسوسات ، وعلمها هو العلم الطبيعى ، وأما ما ليس بذى هيولى ، فإما أن يتصل بالهيولى ولكن له مع ذلك انفراد بذاته وهذا هو العلم الرياضى ، وإما أن لا يتصل بالهيولى إطلاقاً ، وهو علم الربوبية .

ولعلنا نلاحظ أن الكندى فى هــذا التقسيم لا يذكر أقسام الفلسفة العملية على خلاف مانجده عند الفارابى وابن سينا ، ولكنه فى رسائل أخرى له كرسالته فى الجواهر الخمس بعد أن يعرف لنا الفلسفة على النحو الذى سبق أن ذكرناه منذ قليل ، يسرع بعد ذلك فى تقسيم الفلسفة إلى أقسامها النظرية والعملية متأثراً فى ذلك بأرسطو .

هذا عن الكندى ، فإذا انتقلنا منه إلى الفارابى ، وجدنا أنه فى العديد من كتبه ورسائله يقسم الفلسفة إلى أقسام نظرية وعملية متتبعاً إلى أكبر حد خطى الفيلسوف أرسطو .

يقول الفارابى فى كتابه « التنبيه على سبيل السعادة » :

إن الصنائع صنفان : صنف مقصوده تحصيل الجميل وصنف مقصوده تحصيل النافع . والصناعة التى مقصودها تحصيل الجميل فقط هى التى تسمى الفلسفة وتسمى الحكمة على الإطلاق . ولما كانت السعادة إنما ننالها متى كانت لنا الأشياء الجميلة قنية ، وكانت الأشياء الجميلة إنما نصير لنا قنية بصناعة الفلسفة ، فلزم ضرورة أن تكون الفلسفة هى التى بها تنال السعادة . والجميل

صنفان : صنف به تحصل معرفة الموجودات التى ليس للإنسان فعلها ، وهذه تسمى النظرية . والثانى به تحصل معرفة الأشياء التى شأنها أن تفعل ، والقوة على فعل الجميل منها ، وهذه تسمى الفلسفة العملية والفلسفة المدنية .

والفلسفة النظرية تشتمل على ثلاثة أصناف من العلوم : أحدها علم التعاليم والثانى العلم الطبيعى والثالث علم ما بعد الطبيعة . وكل واحد من هذه العلوم الثلاثة يشتمل على صنف من الموجودات التى من شأنها أن تعلم فقط .

أما الفلسفة المدنية فصنفان : أحدهما يحصل به علم الأفعال الجميلة والأخلاق التى تصدر عنها الأفعال الجميلة ، والقدرة على أسبابها ، وبه تصير الأشياء الجميلة قنية لنا ، وهذه تسمى الصناعة الخلقية . والثانى يشتمل على معرفة الأمور التى بها تحصل الأشياء الجميلة لأهل المدن ، والقدرة على تحصيلها لهم وحفظها عليهم ، وهذه تسمى الفلسفة السياسية .

وما يقال عن الكندى والفارابى ، يقال عن ابن سينا . لقد اهتم فى الكثير من كتبه ورسائله كرسالة فى أقسام العلوم العقلية ورسالته فى الحدود ومنطق الشفاء وعيون الحكمة ومنطق المشرقيين والنجاة ، بذكر تقسيمات الفلسفة سواء النظرية منها أو العملية .

فهو يذهب إلى أن الأشياء الموجودة إما أشياء ليست موجودة باختيارنا وإما أشياء موجودة باختيارنا وفعلنا . ويسمى النوع الأول فلسفة نظرية ، ويطلق على النوع الثانى الفلسفة العملية .

وإذا كانت الفلسفة العملية تتناول أساساً الأخلاق (الفرد) . السياسة (المجتمع) ، فإن أصناف العلوم النظرية إما أن تتناول اعتبار الموجودات من حيث هى فى الحركة تصوراً وقواماً وتتعلق بمواد مخصوصة الأنواع ، وإما أن تتناول اعتبار الموجودات من حيث هى مفارقة لتلك تصوراً لا قواماً وإما أن تتناول اعتبار الموجودات من حيث هى مفارقة قواماً وتصوراً .

والقسم الأول من العلوم هو العلم الطبيعى ، والقسم الثانى هو العلم الرياضى ، والقسم الثالث هو العلم الإلهى . وإذن فالعلوم الفلسفية النظرية هى هذه ، طالما أن الموجودات فى الطبع على هذه الأقسام الثلاثة .

وواضح من هذا التقسيم ، أنه يقوم على أساس السمو بالعلم الإلهى فوق العلم الرياضى ، ويسمو بالعلم الرياضى فوق العلم الطبيعى . وسبب ذلك أن النوع الأول من العلم مجرد عن المادة ، أى مفارق للهيولى مفارقة تامة . أما العلم الثانى وهو العلم الرياضى فإنه مع مفارقة للمادة ، إلا أنه يرتبط بها على نحو ما ، بمعنى أنه تجريد لهذه المادة من علاقاتها الحسية . أما العلم الثالث فغير مجرد عن المادة ، إذ أن هذا النوع ، يدرس الأشياء الواقعة تحت الحواس من الأجسام وأحوالها وما يصدر عنها .

نعود إلى تفسير ابن رشد للمقالة السادسة فى الميتافيزيقا . فنقول إن مافعله الفلاسفة الذين سبقوه بالنسبة لتقسيم العلوم ، فعله هو . يقول ابن رشد مبيناً كيف أن العلم الإلهى (الميتافيزيقا) يعد أشرف العلوم : « فإذا قد تبين من هذا القول — أى قول أرسطو — أن أنواع الفلسفة النظرية ثلاثة : علم الأشياء التعاليمية وعلم الأشياء الطبيعية وعلم الأشياء الإلهية . وإنما أراد أنه كما أن الأشياء الطبيعية هى التى يؤخذ فى حدها الطبيعية ، كذلك الأشياء الإلهية هى التى يؤخذ فى حدها الإله والأسباب الإلهية . وكذلك الإرادية هى التى يؤخذ فى حدها الإرادة والأسباب الإرادية . . . وإذا كان من المعروف بنفسه أن العلم الأشرف والآثر هو للجنس الأشرف والآثر ، وكان العلم الإلهى أشرف وآثر ، فهو للجنس الأشرف والآثر . فإن جميع العلوم وإن كانت كلها شريفة ومؤثرة فإن العلم بالإله هو أشرفها وآثرها ، لأن موضوعه أشرف من جميع الموضوعات[1]

٧ — المقالة السابعة : مقالة الزاى Zeta .

هذه المقالة السابعة من تفسير ما بعد الطبيعة ، يقسمها ابن رشد إلى خمسة وخمسين فقرة أو قسم . فهو يورد نص أرسطو أولا ثم يشرع فى تفسير وشرح جملة جملة مما ورد فى الترجمة العربية القديمة لهذا الكتاب .

وابن رشد يتابع أرسطو فى أكثر المواضع من هذا التفسير يتابعه فى القول بأن الموضوع الأساسى للميتافيزيقا هو مشكلة الجوهر . ويتابعه فى رد الجوهر إلى

---

(١) تفسير ما بعد الطبيعة — مجلد ٢ ص ٧١١ — ٧١٢ . وراجع تصنيف العلوم الفلسفية عند أرسطو فى كتاب صديقنا الدكتور إمام عبد الفتاح إمام «مدخل إلى الفلسفة » خاصة الفصل الخامس من الباب الأول ص ١٢٧ وما بعدها (دار الثقافة للنشر) — القاهرة .

الماهية أو الصورة وليس إلى الهيولى كما يقول بعض الفلاسفة الذين سبقوا أرسطو . كما يتابعه فى تحديد معنى الصورة بأنها الصورة التى توجد فى موضوع ، وليست تلك التى توجد مفارقة ، كما هو الحال فى نظرية المثل عند أفلاطون . ومن يقارن بين كتاب الميتافيزيقا ، والتفسير الذى أورده ابن رشد يتبين له أن الأخير لم يقدم إلى حد كبير حججاً جديدة فى نقد القول بوجود كليات مفارقة ، بل اعتمد على كتابات أرسطو . بالإضافة إلى بعض شروح قام بها سلفه فيلسوف المشرق ابن سينا :

وإذا كان ابن رشد فى المقالة السادسة قد بين لنا الصلة بين كل علم من العلوم النظرية والآخر ، كما بين الصلة بين العلوم النظرية والعلوم العملية ، فإنه فى هذه المقالة السابعة يفرق بين المادة والصورة كما تبحث فى العلم الإلهى ، والمادة والصورة كما تدرس فى الفلسفة الطبيعية .

يقول ابن رشد بعد أن يورد نص أرسطو فى هذه النقطة : وينبغى أن تعلم أن الفرق بين هذا الفحص ههنا ، وبين الفحص فى أول السماع الطبيعى عن المادة والصورة أن ذلك الفحص الذى فى أول السماع لما كان بما هو فحص طبيعى لم يفض به إلا إلى بيان المادة الأولى فقط بما هى مادة لا هى جوهر . وإلى الصور الطبيعية فقط لا إلى الصورة الأولى لجمع الأشياء المحسوسة ولا إلى الصورة من حيث هى جوهر ، ولذلك لم يفض النظر فى الصور الطبيعية بما هى طبيعية إلى الصورة الأولى . وذلك أن النظر فى الصورة الذى يفضى به إلى الصورة الأولى هو النظر فيها من حيث هى جوهر . وليس ينظر العلم الطبيعى فى الأشياء من حيث هى جواهر . وأما المادة الأولى فينظر فيها صاحب العلمين ، وأما صاحب العلم الطبيعى فينظر فيها من حيث هى مبدأ للتغير ، وأما صاحب العلم الإلهى فينظر فيها من حيث هى جوهر بالقوة[1] .

ونود أن نشير إلى أن ابن رشد فى شرحه لهذه المقالة ينقد آراء كثير من الفلاسفة الذين سبقوه ، كما ينقد أيضاً جانباً من آراء المتكلمين .

---

(١) المصدر السابق — مجلد ٢ ص ٧٧٩ — ٧٨٠ .

فهو ينقد رأى ابن سينا القائل بأن الصور كلها عن العقل الفعال ، وهو الذى يسميه واهب الصور [١] .

كما ينقد المتكلمين ويقصد بهم أساساً الأشاعرة . فهم لم يثبتوا تأثير الأجسام بعضها فى البعض الآخر ، لأن ذلك يلزم عنه — فيما يرون — المرور فى الأسباب الفاعلة إلى غير نهاية . ولهذا قالوا إن الفاعل للأشياء كلها يعد واحداً غير جسم [٢] .

٨ — المقالة الثامنة — مقالة الحاء :

يقسم ابن رشد هذه المقالة إلى ستة عشر قسما . وهو كعادته فى الشرح الكبير يورد نص أرسطو تبعاً للترجمة التى وصلته عن قدامى المترجمين ، ثم يشرع فى تفسيره وشرحه مميزاً بين كلام أرسطو وشرحه هو .

ويرى ابن رشد أن هذه المقالة تعد تتميماً وتكملة للمقالة السالفة وهى مقالة الزاى . فهو يقول فى مفتح هذه المقالة قبل أن يورد نص أرسطو : إن غرضه فى هذه المقالة التذكير بجملة ما سلف من القول فى المقالة التى قبل هذه فى أوائل الجوهر وتتميم القول فيه ، وهو الجوهر المسمى صورة . فإن كل ما فحص عنه من أنواع الجواهر فى المقالة التى قبل هذه ، فإنما فحص عنه من أجل الجوهر المسمى صورة . فهو فى هذه المقالة يذكر بما سلف له من الفحص الذى أتى به من أجل الفحص عن هذا الجوهر ثم يتمم القول فيه [٣] .

٩ — المقالة التاسعة : مقالة الطاء :

تنقسم هذه المقالة إلى اثنتين وعشرين قسماً ، وذلك حسب تقسيم ابن رشد لها . وتدور هذه المقالة أساساً حول البحث فى القوة والفعل ، وبذلك تكون مكملة للبحث فى الجوهر المحسوس المتغير . إذ أن ابن رشد إذا كان قد ذهب إلى أن مبادئ الموجودات هى المادة والصورة ، فإنه فى مقالته هذه ينظر

---

(١) المصدر السابق — مجلد ٢ ص ٨٨٢ .

(٢) المصدر السابق ص ٨٨٦ .

(٣) المصدر السابق — مجلد ٢ ص ١٠٢٢ .

إلى مبادئ الموجودات من زاوية القوة والفعل . فيعتبر الهيولى قوة والصورة فعلا ، وذلك بعد أن يوضح لنا كل المعانى التى تطلق على القوة وعلى الفعل .

وجدير بالذكر أن فيلسوفنا يتطرق فى أثناء شرحه وتفسيره لهذه المقالة من كتاب الميتافيزيقا إلى التصدى لآراء المتكلمين . وعداوته للأشاعرة خاصة فى نظرية الأسباب والمسببات — كما سبق أن بينا — أشهر من أن يشار إليها ؛ ونجدها مبسوطة فى كتبه المؤلفة .

ولكن الجديد هو أنه يتصدى لهم أثناء تفسيره لأرسطو ملحقاً آراءهم بآراء السوفسطائيين بمعنى أن الأشاعرة إذا كانوا يذهبون إلى عدم وجود خصائص ثابتة محددة لكل ما هو موجود فى عالمنا ، وأنه من الممكن انقلاب هذه الخصائص ، فإنه يمكن — تبعاً لوجهة نظر ابن رشد — إلحاق رأيهم هذا بآراء السوفسطائيين الذين لا تؤدى فلسفتهم إلى التسليم بخصائص دائمة ثابتة لكل شىء .

وسنقتصر على إيراد فقرة له توضح ما نقصده ، راجين أن يكون هذا دافعاً لنا على تلمس فلسفة ابن رشد لا من خلال مؤلفاته فقط ، كما يفعل الكثير من الباحثين ، ولكن أيضاً من خلال تفاسيرة وتلاخيصه وشروحه على أرسطو : وقد سبق لنا الإشارة إلى أننا لو اقتصرنا على جانب دون الجانب الآخر ، فإن ذلك سيؤدى بنا إلى تقديم صورة مهوشة مضطربة خاطئة عن فلسفة ابن رشد .

يقول ابن رشد : لما تكلم — أى أرسطو — على كم وجه تقال القوى ، وأنها تقال على الفاعلة والمنفعلة ، ورسمها وعدد أصناف القوى الفاعلة ، وبين الفرق بينها وبين الناطقة منها وغير الناطقة ، يريد أن يتكلم مع من ينكر وجود القوى وهم الذين ينكرون الممكن ، وذلك أن الذى يتكلم مع هؤلاء هو صاحب هذا العلم ، إذ كان هذا الرأى من جنس آراء السوفسطائيين .

فقال — أى أرسطو — ومن الناس ، من يقول إن القوة عند الفعل فقط . يريد — أى أرسطو — ومن الناس من ينكر وجود القوة المتقدمة بالزمان على الشىء الذى هو قوية عليه . ويقول إن القوة والشىء الذى توجد قوية عليه يوجدان معاً . وهذا يلزم عنه ألا تكون قوة أصلا ، لأن القوة مقابلة للفعل ،

وليس يمكن أن يوجد معاً . وهذا القول ينتحله الآن الأشعريون من أهل ملتنا ، وهو قول مخالف لطباع الإنسان فى اعتقاداته وفى أعماله[1] .

وإذا كان ابن رشد قد قارن بين السوفسطائيين والأشاعرة ، فإنه لا يكتفى بذلك بل يبين لنا أن أقوال الأشاعرة تؤدى إلى سد باب النظر ، والجهل بالشريعة وعدم وجود أسماء وحدود لكل موجود فى الموجودات .

فهو يذهب من خلال نص يعد من أهم نصوص هذه المقالة التاسعة من حيث المغزى ، والدلالة ، إلى أن أهل زماننا — ويقصد بهم الأشاعرة أساساً — يضعون لأفعال الموجودات كلها فاعلا واحداً بلا وساطة لها ، وهو الله سبحانه . وهؤلاء يلزمهم ألا يكون لموجود من الموجودات فعل خاص طبعه الله عليه . وإذا لم يكن للموجوات أفعال تخصها ، لم يكن لها — حسب تصور ابن رشد ، ذوات خاصة ، لأن الأفعال إنما اختلفت من قبل اختلاف الذوات ، وإذا ارتفعت الذوات ارتفعت الأسماء والحدود وصار الموجود شيئاً واحداً .

وهذا الرأى — فيما يذكر ابن رشد — يعد رأيا غريباً جداً عن طباع الإنسان وإنما الذى قادهم إلى القول بذلك ، أن سدوا باب النظر . فهم يدعون النظر وينكرون أوائله . وهذا كله إنما قادهم إليه توهمهم أن الشريعة لا يصح اعتقادها إلا بهذا الوضع وأشباهه ، فى حين أن هذا يعد جهلاً منهم بالشريعة ومكابرة بنطقهم الخارج دون الداخل[2] .

١٠ — المقالة العاشرة — مقالة الياء iota :

يقسم ابن رشد هذه المقالة إلى ستة وعشرين قسما ، ويأخذ فى تفسير المعانى التى تضمنتها كل فقرة أو قسم من هذه الأقسام .

وتبحث هذه المقالة أساساً فى معانى الواحد والكثير ، وكيف تقال لفظة الواحد على أنحاء مختلفة . كما تبحث فى معنى الضدية ومعنى الملكة والعدم .

والواقع أن هذه المقالة من مقالات كتاب الميتافيزيقا لأرسطو ، تعد ،

---

(١) المصدر السابق — مجلد ٢ ص ١١٢٦ .

(٢) المصدر السابق — مجلد ٢ ص ١١٣٥ — ١١٣٦ .

أضعف هذه المقالات ؛ فليس فيها شيء جديد ، إذ الموجود بين ثناياها لا يخرج عن أحد أمرين : إما أشياء سبق دراستها فى المقالات السابقة عليها ، وإما بعض التعريفات اللفظية التى لا تقدم لنا شيئاً ذا بال .

وابن رشد فى تفسيره على هذه المقالة ، حاول توضيح المعانى التى بدت له غامضة بحيث تحتاج إلى تحليل وتفسير .

وإذا كان ابن رشد — كما رأينا فى المقالة السابقة — قد تعرض لنقد فريق الأشاعرة من المتكلمين ، فإنه بين تضاعيف هذه المقالة ، يتعرض لنقد ابن سينا فى بعض النقاط ، وإن كان أكثرها يعد نقاطاً فرعية وليست جوهرية . ولكن المدلول الأساسى من ذلك كما قلنا دائماً ، هو ضرورة الرجوع إلى تفاسير ابن رشد وشروحه إذا أردنا أن نقدم صورة دقيقة لفلسفته سواء فى جانبها النقدى أو جانبها الإيجابى .

وسنقتصر على إيراد نموذج واحد يبين لنا نحواً من أنحاء نقد ابن رشد لابن سينا .

فإذا كان ابن سينا قد ذهب إلى أن الموجود والواحد يدلان من الشيء على معنى واحد زائد على ذاته ، إذ أن الشيء لا يعد موجوداً بذاته ، بل بصفة زائدة عليه ، كما ذهب إلى أن الواحد والموجود يدلان على عرض فى الشيء ؛ فإن ابن رشد يكشف عن خطأ ابن سينا قائلا : إن أول ما يلزمه — أى ابن سينا — أن يقال له : تلك الصفة أو ذلك العرض الذى به صار واحداً والموجود موجوداً ، هل صار هو أيضاً واحداً وموجوداً بمعنى زائد أو بذاته ؟ فإن قال : بمعنى زائد ، لزم المرور إلى غير نهاية . وإن قال بذاته ، فقد سلم أنه يوجد شيء واحد بذاته ، وإنما غلط الرجل أمران : أحدهما أنه اعتقد أن الواحد الذى هو مبدأ الكمية هو الواحد المرادف لاسم الموجود ، فظن لمكان أن هذا الواحد معدود فى الأعراض أن الواحد الذى يدل على جميع المقولات أنه عرض . والثانى أنه التبس عليه اسم الموجود الذى يدل على الجنس والذى يدل عل الصادق . فإن الذى يدل على الصادق هو عرض ، والذى يدل على الجنس يدل على كل واحد من المقولات العشر دلالة تناسب ، كما يقال الهوية[١] .

---

(١) تفسير ما بعد الطبيعة — مجلد ٣ ص ١٢٨٠ .

١١ ــ المقالة الحادية عشر ــ مقالة اللام Lambda :

هذه المقالة هى آخر مقالات كتاب الميتافيزيقا التى فسرها فيلسوفنا ابن رشد وقد سبق أن عرفنا أن مقالة الكبا Kappa لم تصل إليه على ما يبدو من تفسيره ، كما أنه من المرجح أنه لم يفسر المقالتين الثالثة عشرة والرابعة عشرة ، و وهما مقالتا الْمو Mu والنو Nu

يقسم ابن رشد هذه المقالة إلى ثلاثة وخمسين قسما . وتبدأ الأقسام والفقرات دائماً بإيراد نص أرسطو وبعدها يأتى دور الشرح والتفسير .

ولكننا فى أول المقالة نجد من ابن رشد اختلافاً يسيراً فى المنهج الذى سار عليه فى المقالات العشر السابقة . وهو نفسه يقول ذلك فى أول شرحه مبيناً الأسباب التى دفعته إلى ذلك .

فهو لم يجد للإسكندر الأفروديسى ولا لمن بعده من المفسرين ، تفسيراً لمقالات علم ما بعد الطبيعة ولا تلخيصاً ، إلا فى مقالة اللام . ولهذا رأى ابن رشد أنه من المناسب تلخيص أقوال الإسكندر قبل الشروع فى تفسيره لمقالة اللام .

قلنا إن مقالة اللام تعد أهم مقالات ما بعد الطبيعة على وجه الإطلاق ، وذلك إذا أخذنا فى الاعتبار محاولة تأويل الآراء الواردة فيها بحيث تتفق مع العقائد الإسلامية .

وهذا ما اتفق عليه جمهرة المؤرخين والباحثين فى الفلسفة العربية بلا استثناء . ولكن أكثرهم للأسف الشديد ، قد غفل أو تغافل عن الأهمية الخاصة لتفسير ابن رشد لهذه المقالة ، برغم ما فيها من الموضوعات ذات المغزى الدقيق والعميق . والتى يبدو لنا أنها قد تتكفل بتعديل وجهة نظر الباحثين فى الفلسفة الرشدية ، فى بعض الموضوعات .

فإذا رجعنا إلى الفقرات التى أوردها ابن رشد فى هذه المقالة مفسراً إياها وجدناه يتعرض لآراء من سبقوه من المفسرين مؤيداً أقوالهم تارة وناقداً إياها تارة أخرى . وهو يميل فى الغالب إلى الوقوف إلى جانب الإسكندر الأفروديسى ،

مفضلا شروحه على شرح ثامسطيوس . فهو يصف شرح الأخير فى بعض المواضع بأنه شرح أو تفسير ردىء .

ولا يعد رجوعه إلى آراء هؤلاء المفسرين ، ما يضفى على تفسيره لهذه المقالة أهمية كبرى ، بل إن ذلك يرجع أساساً إلى الكثير من الآراء المبثوثة بين تضاعيف تفسيره والتى لم يشأ التصريح عنها بوضوح من خلال مؤلفاته كفصل المقال ومناهج الأدلة ، التى يمكننا القول بأنها أقل أهمية فى بعض جوانبها من شروحه هذه ، برغم أن أغلب الدارسين للفلسفة الرشدية قد صفقوا لمؤلفاته هذه ، واحتفلوا بها احتفالا فاق حد الوصف ، وما زالوا يحتفلون .

يناقش ابن رشد خلال تفسيره لهذه المقالة موضوعات على جانب كبير من الأهمية لموضوع الصفات الإلهية ، والخير والشر ، ومشكلة أصل الموجودات وغير ذلك من موضوعات ومشكلات .

وسوف نعرض عرضاً سريعاً لبعض هذه الموضوعات . أما مشكلة أصل الموجودات فسندرسها بعد قليل فى قسم مستقل ، نظراً لأهميتها البالغة .

يعرض ابن رشد فى هذه المقالة لموضوع الصفات الإلهية والعلاقة بين الذات والصفات . فالله عقل والعقل والمعقول يرجعان إلى شىء واحد .

يقول ابن رشد وهو بصدد شرحه على أرسطو . . « وإنما يصير المعقول والعقل شيئاً واحداً إذا عقل . لأن القابل والمقبول من العقل كلاهما عقل . ولذلك كان العاقل والمعقول من العقل يرجعان إلى شىء واحد . وإنما تتفرق هذه باعتبار الأحوال الموجودة فى العقل . وذلك أنه من حيث هو يتصور المعقول قيل فيه إنه عاقل ، ومن حيث هو متصور بذاته ، قيل إن العاقل هو العقل نفسه بخلاف ما يعقل بغيره . ومن حيث إن المتصور هو المتصور نفسه قيل إن العقل هو المعقول . . وإذا كان العقل منا يوجد تارة قوة وتارة فعلا . وكان ذلك العقل الإلهى يوجد دائماً فعلا ، فهو بين أنه أفضل جداً من هذا العقل الذى فينا [1] .

وإذا كان ابن رشد قد تعرض لمناقشة صفة العلم الإلهى والمقابلة بينها وبين

---

(١) تفسير ما بعد الطبيعة مجلد ٣ – مقالة اللام ص ١٦١٧ – ١٦١٨ .

العلم الإنسانى ، فإنه يحدثنا بعد ذلك عن بقية الصفات الإلهية الأخرى كالحياة والكمال . . إلخ .

ويتطرق ابن رشد حين دراسته للصفات الإلهية إلى البحث فى موضوع الذات والصفات . وينقد الأشاعرة حين رأوا أن الأوصاف زائدة على الذات .

يقول ابن رشد فى نص بالغ الأهمية ، بعد توحيده بين الصفة والموصوف فى المجال الإلهى « . . إنه إذا تعدد الجوهر ، كان المجتمع واحداً ، بمعنى واحد زائد على المجتمع . وهذا بعينه يلزم الأشعرية من أهل ملتنا ، لأنهم جعلوا هذه الأوصاف زائدة على الذات ، فيلزمهم أن تكون واحداً بمعنى واحد زائد على الذات والأوصاف . وكل من المذهبين يلزمهما التركيب ، وكل مركب محدث إلا أن يدعوا أنه يوجد ههنا أشياء تتركب بذاتها ، لكانت أشياء تخرج من القوة إلى الفعل بذاتها وتتحرك بذاتها من غير محرك . وكذلك ينبغى أن يفهم من قولنا فيه أنه حى ، وأن له حياة ، معنى واحد بعينه بالموضوع اثنان بالجهة ، لا أنهما يدلان على معنى واحد من جميع الجهات ، لما تدل عليه الأسماء المترادفة مثل دلالة البعير والجمل ، ولا على أنهما تدل كما يدل الاسم المشتق والذى هو المثال الأول ، أعنى أن المشتق يدل عليه المثال الأول بزيادة ، مثل قولنا حى وحياة ، لأن الحياة تدل على معنى فى غير موضوع ، وقولنا حى يدل على معنى فى موضوع ، أعنى صورة فى هيولى وملكة فى موضوع . فهذه هى حال دلالات الأسماء فى الأشياء التى هى صورة فى هيولى . وأما الأشياء التى هى صورة فى غير هيولى ، فإن الوصف والموصوف يرجعان فيها إلى معنى واحد بالوجود ، وهما بالاعتبار اثنان ، أعنى صفة وموصوف[1] .

رابعاً : مشكلة أصل الموجودات من خلال فكرتى الأزلية والأبدية :

من المشكلات التى اهتم بها فيلسوفنا ابن رشد اهتماماً كبيراً ، مشكلة أصل الموجودات ، والتساؤل حول القدم والحدوث .

وإذا كان ابن رشد قد تناولها بالدراسة فى كثير فى كتبه ، إلا أنه لم يتناولها

---

(١) تفسير مقالة اللام ص ١٦٢٠ — ١٦٢١ .

بصورة أقرب ماتكون إلى الجدية والعمق ، أكثر مما هو موجود فى تفسيره الكبير لما بعد الطبيعة .

وسنراه يذهب فى تفسيره هذا إلى الاتجاه اتجاهاً أرسطياً بارزاً . وذلك بعد أن تعرض بالنقد لآراء ثامسطيوس والمتكلمين والفارابى وابن سينا . كما سيتضح فى خلال النص الذى على أساسه يدرس المشكلة المشار إليها آنفاً . والذى يعد أخطر وأهم نصوصه فى مقالة اللام . بل فى سائر المقالات الأخرى . على وجه الإطلاق

يعرض لنا ابن رشد فى النص الثامن عشر من مقالة اللام ممابعد الطبيعة . رأيه فى هذه المشكلة . وذلك أثناء عرضه لنقد أرسطو لوجود الصور المفارقة .

فيورد أولا نص أرسطو القائل : فظاهر أنه لاحاجة بنا بوجه من الوجوه ، أن تكون الصورة موجودة . وذلك أن إنساناً يولد إنساناً الذى هو واحد واحد ، إنساناً من الناس . وعلى هذا المثال فى الصناعات ، وذلك أن الصناعة الطبية هى كلمة الصحة .

بعد ذلك يشرح فيلسوفنا فى شرح هذا النص مبيناً لنا رأيه فى أصل الموجودات ومشكلتى الأزلية والأبدية .

فهو يقول إن أرسطو بعد أن بين لنا أن العلل منها فاعلة . وهى المتقدمة فى الوجود ، ومنها ماهى أجزاء الشيء الموجود وهى معه ، ذهب إلى أنه ليس هناك مبرر للقول بالصور التى قال بها أفلاطون . فإذا كان الشيء إنما يكون من المواطئ له بالاسم ، فلا حاجة بنا بوجه من الوجوه إلى أن تكون الصور موجودة . فالإنسان مثلاً يولده إنسان مثله . والفرس فرس مثله ، واحد لواحد وجزئى لجزئى لا كلى لجزئى . كما يقول القائل بالصور

يقول ابن رشد : وذلك أن الأمر فى الطبيعة فى كون الشيء عن المواطئ له بالاسم . هو كالأمر فى الصناعة . وذلك أن الصناعة الفاعلة للصحة وهى صناعة الطب ، هى صورة الصحة الموجودة فى نفس الطبيب . وكما أن الصانع ليس يحتاج عندما يفعل إلى مثال ينظر إليه حتى يفعل ، إذ كان ماعنده من صورة المصنوع كافياً له فى الفعل من غير أن يحتاج إلى مثال ينظر إليه . كذلك الأمر فى

الطبع إنما يفعل من جهة ما عنده صورة المفعول بعينها ، ولذلك وجب أن يكون المواطئ من المواطئ[1] .

هذا هو رأى أرسطو كما يعرضه ابن رشد . وسيعود إلى تحليله بعد قليل محاولاً استخراج كل النتائج التى تتفرع عن هذا الرأى . ولكى يصل إلى تقرير رأيه ، مؤيداً فى ذلك أرسطو إلى حد كبير ، بدا له أنه من الضرورى عرض رأى ثامسطيوس ثم نقده . فثامسطيوس إذا كان قد ذهب إلى أن قول أرسطو يعد مقنعاً فى رفع الصور ، إلا أنه وجه إليه بعض أوجه النقد، فأرسطو قد أغفل — كما يرى ثامسطيوس — كثرة مايحدث من الحيوان من غير مثله . فنحن نرى جنساً من الزنابير يتولد من أبدان الخيل الميتة ، ونرى النحل يتولد من أبدان البقر الميتة ، ونرى الضفادع تتولد من العفن . وإذا كانت الطبيعة تسلك هذا المسلك بالنسبة للحيوانات الدنيا ، فإنها إلى حد كبير تسلك مسلكاً مشابهاً من بعض الوجوه بالنسبة للحيوانات العليا ، ومنها الإنسان الناطق . بمعنى أنه لابد من التسليم بوجود أنساب وصور فى الطبيعة بمقتضاها تفعل ماتفعل . فالانسان مثلاً ، وإن كان يتولد عن انسان ، فإن الأب ليس له صنع فى تركيبه ، بل إنه يصير على هذه الحالة بسبب وجود نسب وصور فى الطبيعة بمقتضاها تفعل هذه الطبيعة فى الكائنات .

هذا هو مايراه ثامسطيوس . وواضح من هذا الرأى أنه يقر بوجود الصور فى الطبيعة ، ولكنه لايعترف بها كصور مفارقة . كما أنه يربط بين القول بالصور والاعتراف بالغاية فى الطبيعة . دليل هذا ، قوله الذى يورده ابن رشد فى تفسيره : وليس بعجب أن تكون الطبيعة وهى لا تفهم سواقة ماتعمله إلى الغرض المقصود إليه ، إذ كانت لاتدرى ولا تفكر فى فعل ماتفعل . وهذا مما يدلك على أنها قد ألهمت إلهاماً تلك النسب من سبب هو أكرم منها وأشرف وأعلى مرتبة ، وهى النفس التى فى الأرض التى يرى أفلاطون أنها حدثت عن الآلهة الثوانى . ويرى أرسطوطاليس أنها حدثت عن الشمس والفلك المائل ، ولذلك صارت تفعل ماتفعل مستاقة نحو الغرض وهى لاتفهم الغرض . وجملة القول أنه لابد من أن يكون فى الطبيعة أنساب وصور ، إذ كان يحتاج فى تولد الشيء إلى مثله . وليس يوجد لجميع مايتولد مثل مايتولد منه .

---

(١) تفسير ما بعد الطبيعة مجلد ٣ ص ١٤٩١ – ١٤٩٢ .

لكنا متى احتجنا إلى صورة من الصور ، كان منا فعل مانعلم أنه لاتحدث به وحده تلك الصورة . فتحدث حينئذ تلك الصورة ، كأنها كانت كافية فى شيء آخر ، وهى بالحقيقة كامنة فى الطبيعة المولدة[1]

وبعد أن يعرض علينا ابن رشد رأى أرسطو وشك تامسطيوس ، يبدأ فى بيان مشكلة أصل الموجودات . وكيف أن التعمق فى بحثها يؤدى بالضرورة إلى القول بقدم العالم .

فهو يرى أن آراء كل من أثبتوا سبباً فاعلاً وأثبتوا الكون . يمكن تقسيمها إلى مذهبين فى غاية التضاد وبينهما آراء متوسطة تأخذ من المذهب الأول بعض عناصره . وتستقى من المذهب الثانى عناصر أخرى . ثم تضيف عناصر أخرى لانجدها فى هذين المذهبين (انظر شكل رقم ٦)

أما المذهبان اللذان فى غاية التضاد ، فأولهما مذهب أهل الكمون[2] . وثانيهما مذهب أهل الإبداع والاختراع . أصحاب المذهب الأول يقولون بأن كل شيء فى كل شيء . وأن الكون إنما هو خروج الأشياء بعضها من بعض . وأن الفاعل إنما احتيج إليه فى الكون لإخراج بعضها من بعض وتمييز بعضها من بعض. ومن الواضح أن الفاعل عند القائلين بهذا المذهب لايعدو كونه محركاً .

هذا عن مذهب الكمون ، أما المذهب الثانى وهو مذهب الإبداع والاختراع . فيرى أن الفاعل هو الذى يبدع الموجود بجملته ويخترعه اختراعاً . وليس من شرط فعله وجود مادة فيها يفعل ، إذ هو المخترع للكل . وواضح أن هذا الرأى كما يقول ابن رشد — هو رأى المتكلمين من أهل ملة الإسلام وملة النصارى .

---

(١) المصدر السابق مجلد ٣ ص ١٤٩٤ .

(٢) عرفت نظرية الكمون The germinal Development عند المتكلمين ، وتنسب إلى إبراهيم بن سيار النظام . وهناك كثير من المراجع التى أفاضت فى البحث فى هذه النظرية ، ومنها ما حاول عقد مقارنة بينها وبين نظرية التطور . ويمكن الرجوع إلى :

The notes of van den Bergh on the English translation of Tahafut Al Tahafut vol *II* P. 48. and : Sarton : Intoduction to the history of science vol. *I* P. 61-62.

ولا يتسع المجال الآن لدراسة هذا المذهب على نحو تفصيلى . واكتفى بما يقوله الشهرستانى عن مذهب النظام . فهو يقول : إن الله تعالى خلق الموجودات دفعة واحدة على ما هى عليه الآن : معادن ونباتاً وحيواناً وإنساناً . ولم يتقدم خلق آدم عليه السلام خلق أولاده ، غير أن الله تعالى أكمن بعضها فى بعض . فالتقدم والتأخر إنما يقع فى ظهورها من مكامنها دون حدوثها ووجودها . (الملل والنحل ح ١ ص ٥٦) .

مذاهب أصل الموجودات
(حسب رواية ابن رشد)

مذهب أول
(الكون)
الكون خروج الأشياء
بعضها من بعض
(إبراهيم النظام)

آراء متوسطة بين المذهبين

مذهب ثان
الاختراع والإبداع
الفاعل يبدع الموجود
بجملته ويخترعه اختراعاً
(المتكلمون)

(١)
الفاعل يخترع الصورة
و يبدعها ويثبتها فى الهيولى
أى أنه واهب الصور
(ابن سينا)

(٢)
الفاعل يكون
إما مفارقاً للهيولى
أو غير مفارق
(ثامسطيوس — الفاراب)

(٣)
الفاعل يخرج
الأشياء من القوة
إلى الفعل
(أرسطو)

وإذا كان قد اتضح لنا التقابل بين هذين المذهبين ، وخاصة بالنسبة لتصور فعل فاعل العالم ، فإن هناك من الآراء التى تتوسط بين هذين المذهبين . ويقول ابن رشد إن هذه الأوساط يمكن حصرها فى ثلاثة آراء يجمعها كلها القول بأن الكون عبارة عن تغير فى الجوهر ، وأنه لا يتكون عندهم شىء من لا شىء : بمعنى أنه لابد فى الكون عندهم من موضوع ، وأن المتكون إنما يحدث عن ما هو من جنسه بالصورة .

هذه المذاهب الثلاثة تجمعها إذن أفكار مشتركة ، إلا أن هناك نقاطاً محددة يمكن على أساسها تمييز الواحد منها عن الآخر . ويتضح ذلك مما يلى :

١ — الأول منها يرى أن الفاعل هو الذى يخترع الصورة ويبدعها ويثبتها فى الهيولى . والفاعل الذى بهذه الصفة ليس فى هيولى أصلا . وهو الذى يسمونه واهب الصور . ومن الواضح أن ابن رشد يدخل ابن سينا ضمن القائلين بهذا المذهب .

٢ — الثانى منها يرى أن الفاعل يوجد بحالتين فهو إما أن يكون مفارقاً للهيولى وإما أن يكون غير مفارق : فغير المفارق مثل النار التى تفعل ناراً ، والإنسان الذى يولد إنساناً . والمفارق هو المولد للحيوان والنبات الذى لا يوجد عن حيوان مثله ولا عن بزر مثله .

وواضح أن ابن رشد يقصد بهذا المذهب مذهب ثامسطيوس . وقد عرضنا له منذ قليل . ويضع ابن رشد أيضاً الفارابى فى زمرة القائلين بهذا المذهب .

٣ — بقى المذهب الثالث وهو مذهب أرسطو . وقد أكد فيلسوفنا صحة هذا المذهب مفضلاً الأخذ به ، وذلك بعد أن عرض له وتناوله بالتحليل مقارناً ما فيه من صواب ، بالأخطاء التى نجدها فى المذاهب السالفة . وسيتضح ذلك من الإشارة إلى هذه الجوانب بإيجاز .

الفاعل فى هذا المذهب — حسب مايراه ابن رشد مفسراً — يفعل المركب من المادة والصورة . وذلك بأن يحرك المادة ويغيرها حتى يخرج ما فيها من القوة على الصورة إلى الفعل . وإذا كان هذا المذهب يشبه من وجه من الوجوه مذهب

أنبادوقليس الذى يرى أن الفاعل يفعل اجتماعاً وانتظاماً للأشياء المتفرقة . إلا أنه يختلف اختلافاً أساسياً : فالفاعل عند أرسطو لايعد جامعاً بين شيئين بالحقيقة ، وإنما هو مخرج مابا لقوة إلى الفعل ، فكأنه جامع بين القوة والفعل ، أعنى الهيولى والصورة من جهة إخراج القوة إلى الفعل ، دون أن يؤدى ذلك إلى إبطال الموضوع القابل للقوة .

وإذا كان ابن رشد قد أبان عن وجه شبه بين هذا المذهب وبين مذهب أنبادوقليس ، فإنه يقرر أيضاً أن هناك أوجه تشابه بينه وبين الاختراع والكمون من جهة أن الفاعل يحيل ماكان بالقوة إلى الفعل . كما أن هناك وجه اختلاف يتمثل أساسا فى أن الفاعل فى هذا المذهب الأخير لا يأتى بالصورة من لا صورة .

بعد هذا كله يكون ابن رشد قد توصل إلى تفسير قول أرسطو بأن المواطئ يكون من المواطئ أو قريب منه . إذ لايعنى ذلك عنده أن المواطئ يفعل بذاته وصورته صورة المواطئ له ، بل يعنى أنه يخرج صورة المواطئ له فى القوة إلى الفعل . يقول فيلسوفنا : ولذلك ليس يلزم أن يكون الفاعل ولابد مواطئ ، هو هو من جميع الوجوه . فالمولد للنفس ليس معناه أنه يثبت نفسا فى الهيولى،وإنما معناه أنه يخرج ماكان نفسا بالقوة ، إلى أن يصير نفسا بالفعل . ولذلك نجد النار تتكون عن الحرارة كما تتكون عن نار مثلها . ومعنى النسب والصور الموجودة فى المكونات للحيوانات هو أنها تخرج النسب والصور التى فى الهيولى من القوة إلى الفعل . وكل مخرج شيئاً من القوة إلى الفعل ، فيلزم أن يوجد فيه بوجه ماذلك المعنى الذى أخرجه لا أنه هو هو فى جميع الوجوه . فالقوى التى فى البذور وهى التى تفعل أشياء متنفسة ليست أشياء متنفسة بالفعل ، وإنما هى متنفسة بالقوة[1] .

وهنا يكون ابن رشد قد تمكن — حسب اعتقاده — من الخروج من الإشكال الذى وضعه ثامسطيوس أمام مذهب أرسطو . وقد سبق أن أشرنا إلى أن ثامسطيوس قد تساءل عن السبب فى توليد حيوانات دنيا عن أشياء لاتشبهها وليست منها . أما ابن رشد فقد حاول تأويل مذهب أرسطو بحيث لايلزم عنه إشكال ثامسطيوس فالإنسان — كما يرى أرسطو — يولده إنسان مثله ، والشمس وهى متولدة فى

(١) تفسير ما بعد الطبيعة مجلد ٣ ص ١٥٠٠ — ١٥٠١ .

الأرض والماء من قبل حرارة الشمس الممتزجة بحرارة سائر الكواكب . ولذلك كانت الشمس وسائر الكواكب هى مبدأ الحياة لكل حى بالطبيعة . فحرارة الشمس والكواكب المتولدة فى الماء والأرض ، هى المكونة للحيوانات المتولدة من العفونة ، وبالجملة لكل مايكون من غير بزر ، لاأن هناك نفساً بالفعل حدثت عن الفلك المائل والشمس كما يحكى ثامسطيوس[١] .

ولكن ماهى النتائج الحاسمة والنهائية التى يرتبها فيلسوفنا على مناقشته للمذاهب المتعلقة بأصل الموجودات ، والتى صنفها فى مذهبين متضادين بينهما ثلاثة مذاهب ، أقربها إلى الصواب عنده ، المذهب الثالث والأخير .

١ - إذا كانت الطبيعة تفعل فعلاً فى غاية النظام دون أن تكون عاقلة ، فإن ذلك يعنى أنها ملهمة من قوى فاعلة هى أشرف منها وهى المسمى عقلاً .

٢ - هذه القوى العليا هى التى ظن أفلاطون أنها الصور . بيد أن هذا المذهب يعد خاطئاً . ويتبين ذلك إذا رجعنا إلى أرسطو . فالفاعل عنده لايخترع الصورة . إذ لو اخترعتها لأدى هذا بالضرورة إلى القول بوجود شىء من لاشىء . ولذلك ليس للصورة عنده كون ولافساد إلا بالعرض ، أى من جهة كون المركب وفساده .

٣ - من هذه النتيجة الثانية ، ينتقل ابن رشد إلى نقد المذاهب السابقة على أرسطو ، وكذلك التى أتت بعده .

فإذا كان ابن رشد قد أيد أرسطو إلى حد كبير ، فإنه اهتم بنقد ما فى هذه المذاهب من آراء لاتتفق مع رأيه .

فتوهم اختراع الصور قد أدى إلى القول بالصور (أفلاطون) ، وإلى القول بواهب الصور (ابن سينا) وإلى القول بإمكان حدوث شىء من لاشىء (المتكلمون).

وواضح من هذا أن ابن رشد من القائلين بقدم العالم . طالما أنه نقد فكرة الاختراع والحدوث عند أسلافه من المتكلمين . وإذا جاز لنا مقارنة آرائه الواردة فى تفسيره على مابعد الطبيعة بآرائه فى كتبه الأخرى . ومنها المؤلفة . أمكننا أن نقول إن العالم عنده فى حدوث دائم ، ولكن منذ الأزل ، كما أنه أبدى .

٤ - من هذه النتيجة الثالثة ، وهى نقد المتكلمين فيما يلزم عن مذهبهم ، يرتفع

---

(١) المصدر السابق ص ١٥٠١ — ١٥٠٢ .

ليس ينبغي أن يفهم منه الجوهر الكائن الفاسد ، بل الجوهران كلاهما المحسوس الكائن وغير الكائن . قال : وذلك أن البرهان على مبادئ الموجودات أيما هي إنما هو من حق الفيلسوف الأول . وأن هذه هي التي يستعملها الطبيعي من حيث لايبينها ، لكن يضعها وضعاً . وذلك أن الجوهر غير المتحرك هو مبدأ وعلة للأشياء الطبيعية . وهذا هو الذى يتكلم الآن فيه على القصد الأول ، وأماتلك المبادئ الأخرى فللعلم الطبيعي فقط ، أى يبين — أيما هى . . .

فهذا مايقوله الإسكندر فى هذا الموضع وفيه نظر . وذلك أن قوله أن البرهان على مبادئ الموجودات إنما هو من علم الفيلسوف الأول لامن علم صاحب العلم الطبيعي ، وأن الطبيعي يضع هذه وضعاً ، إذا كان الجوهر الذى هو غير متحرك هو مبدأ وعلة للأشياء الطبيعية ، وهذا هو الذى يتكلم الآن فيه على القصد الأول ، وأما تلك المبادئ الأخرى فللعلم الطبيعي فقط أن يبين وجودها أيما هى فيه إشكال. وذلك أنه إن أراد أن مبادئ الموجودات التى ينظر فيها صاحب الفلسفة ، والتى يتسلمها صاحب العلم الطبيعي ، أى يتسلم وجودها ، هى مبادئ الجوهر المحسوس السرمدى الذى هو الجوهر المفارق، وأن المبادئ التى ينظر فيها صاحب العلم الطبيعي، أى يبين وجودها هى مبادئ الجوهر الكائن الفاسد ، كان كلاماً غير مستقيم. وذلك أن الجوهر السرمدى فالعلم الطبيعي يبين وجوده ، وذلك فى آخر الثامنة من السماع كما تبين مبادئ الجوهر الكائن الفاسد فى الأولى من ذلك الكتاب . فكيف يقال إن صاحب العلم الطبيعي يضعه وضعاً ، ووجوده لايمكن بيانه إلافى العلم الطبيعي ؟ وكيف يسوغ أن يقال إن الذى يتكفل بيان مبادئه العلم الطبيعي هو الجوهر الكائن الفاسد ، وهو ليس إنما ينظر فى الجوهر الكائن الفاسد فقط ، بل وفى غير الكائن والفاسد ، لأن نظره إنما هو فى الموجود المتحرك سواء كان كائناً أولم يكن . فهذا القول على هذا التأويل قول باطل .

فإن قيل : فقد قيل فى علم المنطق إن كل صاحب صناعة ما ، ليس له أن يبرهن أوائل موضوع صناعته ، وموضوع العلم الطبيعي هو الجسم المتحرك ومبدؤه هو الجوهر المفارق ، قلنا هذا صحيح . ولكن ماقيل من ذلك من أنه ليس يمكن لصاحب صناعة من الصنائع أن يتكلم على أوائل موضوع صناعته ،إنما معناه على طريق

والتفاسير ونجمع بينها وبين المؤلفات ؟هذه دعوة من جانبنا نؤكد على القول بها اليوم ونحن ندعو إلى تجديد المذاهب الفلسفية والكلامية ، فهل ياترى ستجد صدى عند الباحثين فى المذاهب الفلسفية والذين اعتمدوا فى بحوثهم على الكتب المؤلفة لفلاسفة الإسلام ، دون العناية بشروح هؤلاء الفلاسفة على أرسطو بصفة خاصة ؟

خامساً — نص من تفسير ما بعد الطبيعة :

فى هذا النص سيتبين لنا منهج ابن رشد فى التفسير ، وكيف أنه — كما قلنا — يختلف عن طريقة الشرح الأوسط ، والتلخيص . كما سيتبين من هذا النص كيف يحلل ابن رشد رأى أرسطو ويتعرض بالنقد لبعض الشراح والفلاسفة . وهذا كما قلنا هو الطابع المميز لتفسيراته .

المقالة الحادية عشرة — مقالة اللام — المجلد الثالث من نشرة الأب موريس بويج ص ١٤١٩ — ١٤٢٧ .

قال أرسطو :

والجواهر ثلاثة ، أحدها محسوس ، وهذا منه ماهو شىء سرمدى ،ومنه ماهو فاسد وهو الذى يقربه جميعهم بمنزلة النبات والحيوانات وهو الذى يجب ضرورة أن نأخذ إسطقساته إن كان واحداً أو كثيراً . والآخر غير متحرك . ولهذا يقول أناس إنه مفارق ،إذ قسمه بعضهم إلى قسمين ،وبعضهم وضع الصور والتعاليمية[١] طبيعة واحدة ، وبعضهم التعاليمية فقط من هذه .

التفسير :

يقول[٢] : إن الجواهر ثلاثة جوهر محسوس وغير محسوس . والمحسوس قسمان : أحدهما جوهر سرمدى غير كائن ولافاسد . على ماتبين فى العلم الطبيعى ، وهذا هو الجرم الخامس . والآخر كائن فاسد ، وهو الذى يقربه الجميع مثل النبات والحيوانات .

وقوله : وهو الذى يجب ضرورة أن نأخذ إسطقساته . يقول الإسكندر :

---

(١) التعاليمية أو التعليميات يقصد بها العلوم الرياضية .

(٢) كلمات مثل : يقول ، وقال ، ويريد ، يقصد بها ابن رشد أستاذه أرسطو .

ليس ينبغي أن يفهم منه الجوهر الكائن الفاسد ، بل الجوهران كلا الكائن وغير الكائن . قال : وذلك أن البرهان على مبادئ الموجودات هو من حق الفيلسوف الأول . وأن هذه هي التي يستعملها الطبيعي لايبنيها ، لكن يضعها وضعاً . وذلك أن الجوهر غير المتحرك هو مبدأ الطبيعية . وهذا هو الذي يتكلم الآن فيه على القصد الأول . وأما الأخرى فالعلم الطبيعي فقط ، أي يبين — أيما هي . . .

فهذا مايقوله الإسكندر في هذا الموضع وفيه نظر . وذلك أن قوله على مبادئ الموجودات إنما هو من علم الفيلسوف الأول لامن علم ـ الطبيعي . وأن الطبيعي يضع هذه وضعاً ، إذا كان الجوهر الذي هو هو مبدأ وعلة للأشياء الطبيعية . وهذا هو الذي يتكلم الآن فيه على القص وأما تلك المبادئ الأخرى فالعلم الطبيعي فقط أن يبين وجودها أيما هي وذلك أنه إن أراد أن مبادئ الموجودات التي ينظر فيها صاحب الفلـ يتسلمها صاحب العلم الطبيعي ، أي يتسلم وجودها ، هي مبادئ الجو السرمدي الذي هو الجوهر المفارق ، وأن المبادئ التي ينظر فيها صاحب العـ أي يبين وجودها هي مبادئ الجوهر الكائن الفاسد ، كان كلاماً ـ وذلك أن الجوهر السرمدي فالعلم الطبيعي يبين وجوده ، وذلك في آخر السماع كما تبين مبادئ الجوهر الكائن الفاسد في الأولى من ذلك الكتاب يقال إن صاحب العلم الطبيعي يضعه وضعاً ، ووجوده لايمكن بيانه الطبيعي ؟ وكيف يسوغ أن يقال إن الذي يتكفل بيان مبادئه العلم ا الجوهر الكائن الفاسد ، وهو ليس إنما ينظر في الجوهر الكائن الفاسد ، وفي غير الكائن والفاسد ، لأن نظره إنما هو في الموجود المتحرك سواء أولم يكن . فهذا القول على هذا التأويل قول باطل .

فإن قيل : فقد قيل في علم المنطق إن كل صاحب صناعة ما ، ا يبرهن أوائل موضوع صناعته ، وموضوع العلم الطبيعي هو الجسم المتحـ هو الجوهر المفارق ، قلنا هذا صحيح . ولكن ماقيل من ذلك من أنه ا لصاحب صاعة من الصنائع أن يتكلم على أوائل موضوع صناعته ، إنما معناد

البرهان المطلق الذى يعطى السبب والوجود ، لأن ذلك يكون بأوائل تلك الأوائل . وأوائل أوائل الجنس هو الناظر فى ذلك الجنس الذى هو أعلى من جنس الصناعة وخارج عنها . فلذلك ليس لصاحب الصناعة السفلى أن ينظر فى أوائل جنسه على طريق البرهان المطلق . وأما على طريق السير من المتأخرات إلى المتقدمات ، وهى التى تسمى الدلائل ، فيمكن ذلك . ولما كانت أوائل موضوع العلم الطبيعى ليس لها أوائل ، لم يمكن أن يبرهن وجود أوائل موضوع العلم الطبيعى إلا بأمور متأخرة فى العلم الطبيعى . ولذلك لاسبيل إلى تبيين وجود جوهر مفارق إلا من قبل الحركة . والطرق التى يظن بها أنها مفضية إلى وجود المحرك الأول من غير طريق الحركة ، هى كلها طرق مقنعة . ولو كانت صحيحة لكانت دلائل معدودة فى علم الفيلسوف فإن المبادئ الأول لايمكن عليها برهان .

فهذا القول من الإسكندر لايصح حمله على ظاهره . ولو لم يكن إلا مافيه من التناقض أعنى تفريقه بين مبادئ المحسوس الكائن الفاسد وبين مبادئ المحسوس الأزلى .

وأما ابن سينا فلما اعتقد صحة القول بأن كل علم لايبرهن مبادئه ، وأخذ ذلك بإطلاق ، اعتقد أن مبادئ الجوهر المحسوس سواء كان أزلياً أوغير أزلى ، صاحب الفلسفة الأولى هو الذى يتكلف بيان وجودها . فقال إن صاحب العلم الطبيعى يضع وضعاً أن الطبيعة موجودة ، وأن صاحب العلم الإلهى هو الذى يبرهن وجودها ، ولم يفرق بين الجوهرين فى ذلك ، كما وقع ههنا فى هذا الكلام بحسب ظاهره .

فإن قيل : أليس الناظر فى مبادئ الموجود هو صاحب الفلسفة الأولى ، والناظر فى مبادئ الموجود بما هو موجود هو الناظر فى مبادئ الجوهر ، كما قيل فى أول هذه المقالة ، وأوائل الجوهر ومبادئه هى مبادئ موضوع صناعة العلم الطبيعى ، فإذا العلم الإلهى هو الذى يتكفل بيان مبادئ موضوع العلم الطبيعى ، والعلم الطبيعى يضعها وضعاً .

قيل نعم . صاحب الفلسفة الأولى هو الذى يطلب أى شيء هى مبادئ الجوهر بما هو جوهر ، ويبين أن الجوهر المفارق هو مبدأ الجوهر الطبيعى . ولكن عند بيانه

هذا المطلب يصادر على ماتبين فى العلم الطبيعى . أما فى الجوهر الكائن الفاسد فعلى ماتبين فى المقالة الأولى من السماع من أنه مركب من صورة ومادة . وأمافى الجوهر الأزلى فعلى ماتبين فى آخر الثامنة من أن المحرك للجوهر الأزلى شىء متبرئ عن الهيولى . ثم يبين فى مبادئ الجوهر الكائن الفاسد أنها جواهر ، وأنه ليس الكليات جواهر هذه ولا الأعداد، وبالجملة ولا الصور ولاالتعاليمية . وهذا هو الذى بينه فى مقالة الزاى والحاء ، ويبين أيضاً فى هذه المقالة أن مبدأ الجوهر الأول المفارق هو أيضاً جوهر وصورة وغاية وأنه يحرك بالجهتين جميعاً ، وهذا هو الذى يقصد بيانه أولا فى هذه المقالة، لكن لما كان نحو نظر هذا العلم هو النظر فى مبادئ الجوهر بما هو سواء كان أزلياً أوغير أزلى ،ابتدأ فى هذه المقالة بمبادئ الجوهر غير الأزلى . فذكر بما بين من أمرها فى العلم الطبيعى وفى المقالات المتقدمة على أن نظرة فيها بالنحو الذى يخص هذا العلم مثل كونه جوهراً وصورة أولى وغاية أولى ، ثم ينظر فى هذا الجوهر الغير متحرك هل هو واحد أو كثير . وإن كان كثيراً ،فما الواحد الذى ترقى إليه وكيف ترتيب هذه الكثرة عنه . فهكذا ينبغى أن يفهم اشتراك هذين العلمين، أعنى الطبيعى والإلهى فى النظر فى مبادئ الجوهر ، أعنى أن العلم الطبيعى يبين وجودها من حيث هى مبادئ جوهر متحرك ، وصاحب هذا العلم ينظر فيها بما هى مبادئ للجوهر بما هو جوهر لاجوهر متحرك .

ولعل هذه الجهة هى التى أراد الإسكندر بقوله إن صاحب هذا العلم ينظر أيما هى مبادئ الجوهر السرمدى ، لكن هذا النحو من النظر ليس يحتاج صاحب العلم الطبيعى أن يضعه وضعاً ولاله إليه حاجة . ولعله أيضاً أراد بقوله إن صاحب العلم الطبيعى ينظر أيما هى مبادئ الجوهر الكائن الفاسد بالنحو الذى يخصه . أى بمبادئه القريبة . وأن هذا العلم ينظر فى مبادئه القصوى ،حيث يبين أن الجوهر غير المتحرك هو مبدأ المتحرك. وهذا هو الذى ينبغى أن يفهم من هذا القول وإلا كان مشكلاً جداً ، وهو الذى غلط ابن سينا .

ولما وضع أن الجواهر ثلاثة . وأن أحدها المفارق ، وكان غيره قد وضع ذلك ذكر ذلك على جهة الشهادة، فقال : ولذلك يقول أناس إنه مفارق ، يريد : لأنهم اعتقدوا مثل اعتقادنا .

ولما كان هؤلاء القوم بعضهم يقسم هذا المفارق إلى نوعين ، وبعضهم يرد النوعين إلى واحد ، وبعضهم يجعل نوعاً واحداً فقط ؛ قال إذ قسمه بعضهم إلى قسمين ، وبعضهم وضع الصور والتعاليمية فى طبيعة واحدة ، وبعضهم التعاليمية فقط من هذه . يريد أن هذا الجوهر بعضهم جعله طبيعتين وهى الصور والتعاليمية التى جعلوها بين الصور المفارقة وبين الجواهر المحسوسة . وبعضهم جعل الصور والتعاليمية طبيعية واحدة . وبعضهم جعل الجوهر المفارق التعاليمية وحدها ولم يقل بالصور . والقول الأول هو قول أفلاطون . والثانى فيما حكى الإسكندر قول لغير أفلاطون أو لأفلاطون على مايتأوله عليه بعض تلامذة أفلاطون ، والقول الثالث قول الفيثاغوريين وغيرهم ، وإن كان قد حكى عن هؤلاء أنهم ليسوا يقولون فى العدد إنه مفارق .

أهم مصادر الدراسة العربية وغير العربية

أولاً — المصادر العربية :

١ - **ابن أبى أصيبعة** : عيون الأنباء فى طبقات الأطباء — دار الفكر ببيروت سنة ١٩٥٧ .

٢ - **ابن القفطى** (جمال الدين أبى الحسن على القاضى الأشرف يوسف) : إخبار العلماء بأخبار الحكماء — القاهرة — مطبعة السعادة سنة ١٣٢٦هـ.

٣ - ابن النديم : الفهرست — المكتبة التجارية — القاهرة .

٤ - **ابن باجه** (أبو بكر بن الصايغ) : تدبير المتوحد — تحقيق الدكتور ماجد فخرى . ضمن (رسائل ابن باجه الإلهية) بيروت — دار النهار للنشر سنة ١٩٦٨م .

٥ - **ابن تيمية** : منهاج السنة النبوية — الطبعة الأولى جزءان ، جزء ٢ سنة ١٣٢١هـ ، جـ٣ ، جـ٤ سنة ١٣٢٢هـ — القاهرة — المطبعة الأميرية — بولاق.

٦ - **ابن تيمية** : درء تناقض العقل والنقل — الجزء الأول — القسم الأول — تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم — مطبعة دار الكتب — القاهرة سنة ١٩٧١م .

٧ - **ابن تيمية** : الرد على المنطقيين — المطبعة القيمة — بومباى سنة ١٣٦٨هـ — سنة ١٩٤٩م .

ويعد هذا الكتاب من أكثر كتبه أهمية . وقد استفدنا منه فى بعض المواضع . وإن كنا نختلف معه اختلافاً رئيسياً ، سواء فى آرائه فى هذا الكتاب أو فى كتبه الأخرى .

٨ — **ابن حزم** (أبو محمد على بن أحمد) : الإحكام فى أصول الأحكام — القاهرة — الطبعة الثانية .

٩ — **ابن حزم** (أبو محمد على بن أحمد) : الفصل فى الملل والأهواء والنحل

— الطبعة الأولى — المطبعة الأدبية بالقاهرة — سنة ١٣٢١هـ .

كتاب هام ولا غنى عنه فى دراسة آراء المتكلمين .

١٠— **ابن سبعين** (عبد الحق) : نصوص . نشرها L. massignon Recueil de textes inédit Concernant l'histoire de la mystique musulmane Paris 1928.

ويهاجم ابن سبعين أكثر فلاسفة العرب كابن سينا وابن رشد كما يهاجم الغزالى مهاجمة عنيفة .

١١— **ابن سبعين** : رسائل — حققها الدكتور عبد الرحمن بدوى — القاهرة — سنة ١٩٦٥م — الدار المصرية للتأليف والترجمة .

١٢— **ابن سوار** (أبو الخير الحسن البغدادى) مقالة فى أن دليل يحيى النحوى على حدوث العالم أولى بالقبول من دليل المتكلمين أصلا . نشرها الدكتور عبد الرحمن بدوى ضمن كتاب (الأفلاطونية المحدثة عند العرب) — القاهرة — مكتبة النهضة المصرية — سنة ١٩٥٥م .

١٣— **ابن سينا** : الشفاء (القسم المنطقى والقسم الطبيعى والقسم الإلهى)[١] .

١٤— **ابن سينا** : النجاة فى الحكمة المنطقية الطبيعية والإلهية — طبعة القاهرة — سنة ١٣٣٨م[٢] .

١٥— **ابن سينا** : الإشارات والتنبيهات (القسم الطبيعى والقسم الإلهى والقسم الخاص بالتصوف) — طبعة القاهرة سنة ١٩٥٧ — دار المعارف .

١٦— **ابن سينا** : كتاب الهداية — مخطوطة مصورة بمعهد إحياء المخطوطات العربية تحت رقم ٣٨٩ فلسفة ، نقلا عن مخطوطة أيا صوفيا .

١٧— **ابن سينا** : عيون الحكمة — تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوى — القاهرة سنة ١٩٥٤م — المعهد العلمى الفرنسى للآثار الشرقية .

---

(١) راجع دراستنا عن هذا الكتاب فى مجلة تراث الإنسانية — مجلد ٨ — عدد ١ عام ١٩٧٠م . وانظر أيضاً كتابنا : الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا فى الفصل الذى عقدناه عن مؤلفات ابن سينا فى الفلسفة الطبيعية .

(٢) راجع ما كتبناه عن هذا المؤلف وبقية كتب ابن سينا الواردة فى هذه القائمة ، فى كتابنا (الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا من ص ٣٨ إلى ص ٦٩) .

١٨ . ابن سينا : المباحثات — تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوى ضمن كتاب (أرسطو عند العرب) — القاهرة — مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٤٧م .

١٩ . ابن سينا : رسالة فى الحدود — تحقيق جواشون — القاهرة — المعهد العلمى الفرنسى للآثار الشرقية سنة ١٩٦٣م — مع ترجمة فرنسية .

٢٠ . ابن سينا : دانش نامه علائى (بالفارسية) . وقد نشرته وزارة المعارف بإيران بمناسبة العيد الألفى لابن سينا . وترجم إلى الفرنسية فى جزأين بإشراف منظمة اليونسكو بعنوان : La livre de science

٢١ . ابن سينا : رسالة أجوبة عن عشر مسائل — نشرة حلمى ضيا أو لكن — مطبعة إبراهيم خروز — إستانبول سنة ١٩٥٣م .

٢٢ . ابن سينا : القانون — طبعة القاهرة سنة ١٢٤٩ هـ (الطبعة الثانية)

٢٣ . ابن رشد : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال[١] — طبعة القاهرة بدون تاريخ — دار إحياء الكتب العربية .

٢٤ . ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة — القاهرة سنة ١٩٥٥م

٢٥ . ابن رشد : تهافت التهافت — بيروت سنة ١٩٣٠م — وقد حققه الأب موريس بويج maurice Bouyges تحقيقاً ممتازاً كما فعل فى كل الكتب التى قام بتحقيقها وترجمه van den Berghe إلى الإنجليزية وعلق عليه تعليقات غاية فى الأهمية استفدنا منها الكثير — لندن سنة ١٩٥٤م .

٢٦ . ابن رشد : تفسير ما بعد الطبيعة — فى ثلاثة مجلدات وقام بتحقيقه الأب موريس بويج ببيروت — المطبعة الكاثوليكية من سنة ١٩٣٨ إلى سنة ١٩٥٢م .

٢٧ . ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة — تحقيق الدكتور عثمان أمين — القاهرة سنة ١٩٥٨م .

٢٨ . ابن رشد : تلخيص كتاب السماع الطبيعى لأرسطو — نشرة حيدر آباد الدكن مع مجموعة بعنوان (رسائل ابن رشد) سنة ١٩٤٧م .

---

(١) راجع ما كتبناه عن هذا المؤلف وكتب ابن رشد الأخرى فى كتابنا (النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد) ص ٣٢٨ وما بعدها . وانظر أيضاً مقالتنا بعنوان : (محاولات جديدة لتفسير تراث ابن رشد) بمجلة الفكر المعاصر بالقاهرة — عدد نوفمبر سنة ١٩٦٩م .

٢٩- **ابن رشد** : تلخيص كتاب البرهان لأرسطو — نسخة خطية بدار الكتب المصرية .

٣٠- **ابن طفيل** : حى بن يقظان — طبعة أحمد أمين — دار المعارف بالقاهرة سنة ١٩٤٩م ؛

وهذا الكتاب رغم صغره يحوى الكثير من الآراء الفلسفية التى يسوقها ابن طفيل فى صورة قصصية رمزية .

٣١- **ابن مسكويه** (وأبو حيان التوحيدى) : الهوامل والشوامل — نشرة أحمد أمين ، السيد أحمد صقر — لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة سنة ١٩٥١م — وهذا الكتاب يتضمن أسئلة سألها أبو حيان وأجاب عنها ابن مسكويه .

٣٢- **ابن ميمون** (موسى) : رد موسى بن ميمون القرطبي على جالينوس فى الفلسفة والعلم الإلهى — صححه الدكتور يوسف شخت والدكتور ماكس ما يرهوف — نص موجود بالمجلد الخامس — الجزء الأول — مايو سنة ١٩٣٧م — مجلة كلية الآداب جامعة القاهرة من ص ٧٧ إلى ص ٨٨ .

٣٣- **أبو البركات** (هبة الله على بن ملك البغدادى) : المعتبر فى الحكمة جزء ٢ ، حـ٣ — الطبعة الأولى — حيدر آباد الدكن —

كتاب بلغ من الأهمية مبلغاً كبيراً ويدل على عمق مؤلفه ودقة تفكيره .

٣٤- **أبو البقاء** : الكليات — طبع بولاق — القاهرة — سنة ١٢٥٣ هـ .

٣٥- **أبو ريان** (دكتور محمد على) : تاريخ الفكر الفلسفى — الجزء الأول — الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون — القاهرة — دار المعارف .

٣٦- **أبو ريان** (دكتور محمد على) : الفلسفة ومباحثها — القاهرة — دار المعارف

٣٧- **أبو ريده** (دكتور محمد عبد الهادى) : إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية — القاهرة — لجنة التأليف والترجمة والنشر — الطبعة الأولى سنة ١٩٤٦م .

٣٨- **إخوان الصفا :** رسائل – تصحيح خير الدين الزركلى – القاهرة – المكتبة التجارية الكبرى – القاهرة – سنة ١٩٢٨م .

والمقارن بين رسائل إخوان الصفا وكتب الغزالى يكاد يقطع باستفادة الأخير من هذه الرسائل تماما كما استفاد من مؤلفات ابن سينا . وهذا إن دل على شيء، فإنما يدل على أن ملاحظة ابن سبعين تعد ملاحظة صحيحة إلى حد كبير ، وذلك حين أشار إلى استفادة الغزالى من رسائل إخوان الصفا .

٣٩ . **أفلوطين :** أثولوجيا أرسطو طاليس إذا كان هذا الكتاب قد نسب إلى أرسطو ، فإنه فى الحقيقة يعد جزءاً من التاسوعات الرابعة والخامسة والسادسة لأفلوطين وهو الذى عرفه العرب باسم الشيخ اليونانى . ولهذا كان هذا المصدر أفلوطينياً .

٤٠ . **أفلوطين :** التاسوعة الرابعة . ترجمها وقدم لها بمقدمة ممتازة الدكتور فؤاد زكريا – القاهرة الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر سنة ١٩٧٠م .

وراجع الترجمة الدكتور محمد سليم سالم .

٤١ . **إقبال** (دكتور محمد) : تجديد التفكير الدينى فى الإسلام – ترجمة عباس محمود – لجنة التأليف والترجمة والنشر – القاهرة سنة ١٩٥٥م.

٤٢ . **الأسفرايينى** (أبو المظفر) : التبصير فى الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين – نشرة محمد زاهد الكوثرى – مكتبة الخانجى - القاهرة سنة ١٩٥٥م .

٤٣ . - **الأشعرى** (أبو الحسن على بن إسماعيل) : مقالات الإسلاميين طبعة محمد محيي الدين عبد الحميد–مكتبة النهضة المصرية–الطبعة الأولى سنة ١٩٥٠م .

وهذا الكتاب لاغنى عنه فى معرفة الآراء الكلامية .

٤٤– **الأشعرى** (أبو الحسن على بن إسماعيل) : الإبانة عن أصول الديانة – طبعة حيدر آباد الدكن .

٤٥– **الأشعرى** (أبو الحسن على بن إسماعيل) : اللمع فى الرد على أهل

الزيغ والبدع — نشرة الدكتور حمودة غرابة — الخانجى — القاهرة سنة ١٩٥٥م .

٤٦- **الأفروديسى** (الإسكندر) : مقالة فى أن المكون إذا استحال ، استحال من ضده أيضاً معاً على رأى أرسطو طاليس وهى شرح لقول أرسطو فى الكون والفساد ، أن الشيء المكون يستحيل من عدمه ويستحيل من ضده معاً . حققها الدكتور عبد الرحمن بدوى (أرسطو عند العرب) — القاهرة — مكتبة النهضة المصرية — سنة ١٩٤٧ م .

٤٧- **الآمدى** (أبو الحسن على بن أبى على) : غاية المرام فى علم الكلام — حققه تحقيقاً دقيقاً حسن محمود عبد اللطيف — القاهرة — المجلس الأعلى للشئون الإسلامية سنة ١٩٧١م .

٤٨- **الإيجى** (عضد الدين) : المواقف (ثمانية أجزاء) مع شرح السيد الجرجانى وحاشية السيالكوتى وحسن جلبى . وهذا الكتاب لاغنى عنه للباحث فى الآراء الكلامية .

٤٩- **الباقلانى** (أبو بكر محمد بن الطيب) : التمهيد — تحقيق الأب رتشرد مكارثى اليسوعى — المكتبة الشرقية — بيروت سنة ١٩٥٧م .

٥٠- **البصرى** (أبو الحسين محمد بن على بن الطيب المعتزلى) : المعتمد فى أصول الفقه — تحقيق محمد حميد الله ، أحمد بكير ، دكتور حسن حنفى — دمشق — المعهد العلمى الفرنسى للآثار الشرقية — جزءان — الجزء الأول سنة ١٩٦٤ — الجزء الثانى سنة ١٩٦٥ م .

٥١- **البغدادى** (عبد القاهر) : الفرق بين الفرق — القاهرة .

٥٢- **التفتازانى** (سعد الدين) : شرح العقائد النسفية — المطبعة الأزهرية المصرية — الطبعة الأولى — سنة ١٩١٣م .

٥٣- **التهانوى** (محمد على الفاروقى) : كشاف اصطلاحات الفنون — الجزء الأول والجزء الثانى حققهما الدكتور لطفى عبد البديع . وبقية الأجزاء لم تصدر بعد . أما الطبعة القديمة فهى طبعة كلكتا وقد اعتمدنا عليها .

فى بعض المواضع وأشرنا إلى ذلك . وقد ظهرت هذه الطبعة سنة ١٨٩٢م .

٥٤- الجر (دكتور خليل ، وحنا الفاخورى) : تاريخ الفلسفة العربية — دار المعارف ببيروت — الجزء الأول سنة ١٩٥٧م — جزء ثان سنة ١٩٥٨م .

٥٥- الجوينى (أبو المعالى) : الإرشاد إلى قواطع الأدلة فى أصول الاعتقاد — تحقيق الدكتور محمد يوسف موسى ، على عبد المنعم عبد الحميد — مكتبة الخانجى — القاهرة — الطبعة الأولى سنة ١٩٥٠م .

٥٦- الحانى (دكتور محمد عزيز): الشخصانية الإسلامية (دار المعارف بمصر)

٥٧- الخياط (أبو الحسين عبد الرحيم محمد) : كتاب الانتصار والرد على ابن الراوندى الملحد تحقيق وتقديم الدكتور نيبرج — القاهرة — سنة ١٩٢٥م .

٥٨- الدانى (أبو الصلت) : تقويم الذهن — طبع بالنثيا — المطبعة الأبيرقة — مدريد سنة ١٩٤٥م .

٥٩- الدوانى (الجلال) : العقائد العضدية ومعه حاشيتا السيالكوتى ومحمد عبده — الطبعة الأولى — المطبعة الخيرية سنة ١٣٢٢هـ — القاهرة .

٦٠- الرازى (فخر الدين) : شرح الإشارات والتنبيهات لابن سينا — القاهرة — المطبعة الخيرية — سنة ١٣٢٥هـ (فى جزأين) . وهذا الشرح من الشروح الهامة على ابن سينا ، وإن كنا نختلف مع الرازى فى كثير من آرائه فى هذا الشرح . ونجد الرازى فى هذا الشرح يطعن فى ابن سينا ويبالغ فى الرد عليه ، حتى سمى بعض الظرفاء شرحه هذا جرحاً .

٦١- الرازى (فخر الدين) : المباحث المشرقية (فى جزأين) حيدر آباد الدكن سنة ١٣٤٣هـ — سنة ١٩٢٤م .

وهذا الكتاب يعد عندنا من أهم وأدق الكتب التى تركها لنا الرازى . وفيه مجهود كبير يستحق الثناء والتقدير .

٦٢ــ **الرازى** (فخر الدين) : الأربعون فى أصول الدين ــ الطبعة الأولى سنة ١٣٥٣هـ ــ حيدر آباد الدكن .

٦٣ــ **الرازى** (فخر الدين) : اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ــ تحقيق الدكتور على سامى النشار ــ القاهرة ــ مكتبة النهضة المصرية .

٦٤ــ **الرازى** (فخر الدين) : معالم أصول الدين ــ الطبعة الأولى سنة ١٣٢٣هـ ــ القاهرة .

٦٥ــ الرازى (فخر الدين) : محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين الطبعة الأولى ــ المطبعة الحسينية المصرية ــ القاهرة سنة ١٣٢٣ هـ .

٦٦ــ **السنوسى** (محمد بن يوسف) : المقدمة فى أصول الدين ــ نشرة لوسيانى Luciani بالجزائر سنة ١٩٠٨م مع ترجمة إلى الفرنسية .

٦٧ــ **الشهرستانى** (محمد بن عبد الكريم) : نهاية الإقدام فى علم الكلام ــ ــ تصحيح الفريد جيوم ــ أكسفورد ــ لندن ــ سنة ١٩٣١ م .

٦٨ــ **الشهرستانى** (محمد بن عبد الكريم) : الملل والنحل ــ نشرة محمد سيد كيلانى ــ طبعة القاهرة مصطفى الحلبى سنة ١٩٦١م .

وهذا الكتاب لاغنى عنه فى التعرف على آراء المتكلمين والفلاسفة ، وإن كانت بعض الأقوال الواردة فيه ينبغى أن تؤخذ بحذر ، وخاصة تلك التى تتعلق بآراء الفلاسفة اليونانيين .

٦٩ــ **الشيرازى** (صدر الدين) : الأسفار الأربعة ــ طبعة طهران ــ طبعة حجرية فى أربعة مجلدات .

٧٠ــ **الطوسى** (نصير الدين) : شرح الإشارات والتنبيهات لابن سينا . نشرة القاهرة سنة ١٣٢٥هـ .

وهذا الشرح يمثل تأييداً لمواقف ابن سينا نعكس شرح الرازى .

٧١ــ **العراقى** (دكتور محمد عاطف) : النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ــ دار المعارف بالقاهرة سنة ١٩٦٧م .

٧٢ـ **العراق** (دكتور محمد عاطف) : الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ـ دار المعارف بالقاهرة سنة ١٩٧١م .

٧٣ـ **العراقى** (دكتور محمد عاطف) : مذاهب فلاسفة المشرق ـ دار المعارف بالقاهرة سنة ١٩٧٥م ـ الطبعة الرابعة .

٧٤ـ العراقى (دكتور محمد عاطف) : ثورة العقل فى الفلسفة العربية ـ الطبعة الثالثة سنة ١٩٧٦ ـ دار المعارف .

٧٥ـ **الغزالى** (أبو حامد) : تهافت الفلاسفة ـ الطبعة الثانية سنة ١٩٥٥م ـ دار المعارف بمصر .

٧٦ـ **الغزالى** (أبو حامد) : معيار العلم ـ الطبعة الأولى سنة ١٩٦١م ـ دار المعارف بمصر .

٧٧ـ **الغزالى** (أبو حامد) : فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة ـ القاهرة ـ دار إحياء الكتب العربية .

٧٨ـ **الغزالى** (أبو حامد) : إحياء علوم الدين ـ القسم الخاص بقواعد العقائد ـ القاهرة دار إحياء الكتب العربية .

٧٩ـ **الغزالى** (أبو حامد) : المنقذ من الضلال ـ مكتبة الأنجلو ـ القاهرة سنة ١٩٥٥م .

٨٠ـ **الغزالى** (أبو حامد) : مقاصد الفلاسفة الطبعة الثانية سنة ١٩٣٦م ـ المطبعة المحمودية التجارية .

٨١ـ **الغزالى** (أبو حامد) : المستصفى من علم الأصول ـ جزءان سنة ١٣٢٢هـ ، ١٣٢٤هـ ـ الطبعة الأولى ـ مطبعة بولاق ـ القاهرة .

٨٢ـ **الغزالى** (أبو حامد) : الاقتصاد فى الاعتقاد ـ مكتبة الحسين التجارية بالقاهرة .

٨٣ـ **الفارابى** (أبو نصر) : الفصول المنتزعة ـ تحقيق الدكتور فوزى

متري نجار — ببيروت . وهذا التحقيق يعد تحقيقاً دقيقاً ممتازاً .
(دار المشرق ١٩٧١م) .

٨٤— **الفارابي** (أبو نصر) : السياسة المدنية (مبادئ الموجودات)—حققه الدكتور فوزي متري نجار تحقيقاً دقيقاً — بيروت — المطبعة الكاثوليكية سنة ١٩٦٤م .

٨٥— **الفارابي** (أبو نصر) : الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون الإلهي وأرسطو — القاهرة — مطبعة السعادة سنة ١٣٢٥هـ — سنة ١٩٠٧م .

٨٦— **الفارابي** (أبو نصر) : عيون المسائل — القاهرة — مطبعة السعادة سنة ١٣٢٥هـ — سنة ١٩٠٧م .

٨٧— **الفارابي** (أبو نصر) : إحصاء العلوم—تحقيق الدكتور عثمان أمين—دار الفكر العربي— القاهرة — الطبعة الثانية سنة ١٩٤٨ م .
وقد قدم الدكتور عثمان أمين لتحقيقه بمقدمة ممتازة فيها دقة وشمول وإحاطة تامة بالموضوع .

٨٨— **الفارابي** (أبو نصر) : فصوص الحكم — القاهرة — مطبعة السعادة سنة ١٣٢٥هـ — سنة ١٩٠٧م .

٨٩— **الفارابي** (أبو نصر) : آراء أهل المدينة الفاضلة — الطبعة الثانية — مكتبة الحسين التجارية سنة ١٩٤٨م .

٩٠— **الفارابي** (أبو نصر) : كتاب الحروف — تحقيق الدكتور محسن مهدي — دار المشرق ببيروت .
وهذا الكتاب يعد من الكتب البالغة الأهمية والتي تدلنا على عمق تفكير الفارابي ودقته أما عن تحقيقه، فهو تحقيق غاية في الدقة ، شأنه في ذلك شأن كتب أخرى للفارابي قام بتحقيقها الدكتور محسن مهدي .

٩١— **الفارابي** (أبو نصر) : فلسفة أرسطو طاليس — تحقيق الدكتور محسن مهدي — دار مجلة شعر — بيروت — سنة ١٩٦١م .

٩٢— **الكندي** : رسالة إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى — نشرت مع مجموعة

رسائله التى سنذكرها بعد ذلك للكندى — جزء ١ سنة ١٩٥٠م ، جزء ٢ سنة ١٩٥٣م . دار الفكر العربى — القاهرة — وقد حقق هذه الرسالة وغيرها من رسائل الكندى تحقيقاً ممتازاً غاية فى الدقة ، الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريده ، وقدم لكل رسالة بمقدمة تحليلية كمدخل لقراءة الرسالة وفهمها . وقد حقق هذه الرسالة أيضاً الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى ونشرت بالقاهرة — دار إحياء الكتب العربية .

٩٣— **الكندى** : رسالة فى الفاعل الحق الأول التام والفاعل الناقص الذى هو بالمجاز .

٩٤— **الكندى** : رسالة فى حدود الأشياء ورسومها .

٩٥— **الكندى** : رسالة فى وحدانية الله وتناهى جرم العالم .

٩٦— **الكند** : رسالة فى الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد .

٩٧— **الكندى** : رسالة فى الإبانة عن سجود الجرم الأقصى .

٩٨— **الكندى** : رسالة فى الجواهر الخمسة .

٩٩— **المراكشى** (عبد الواحد) : المعجب فى تلخيص أخبار المغرب — الطبعة الأولى سنة ١٩٤٩م — المكتبة التجارية الكبرى — القاهرة .

١٠٠— **إمام** (دكتور إمام عبد الفتاح) : مدخل إلى الفلسفة — القاهرة — — دار الثقافة للنشر سنة ١٩٧٣م .

١٠١— **أمين** (أحمد) : فجر الإسلام — القاهرة — مكتبة النهضة المصرية — الطبعة السابعة سنة ١٩٥٩م .

١٠٢— **أمين** (دكتور عثمان) : الفلسفة الرواقية — القاهرة — مكتبة الأنجلو المصرية .

١٠٣— **بالنثيا** : تاريخ الفكر الأندلسى — ترجمة د . حسين مؤنس — الطبعة الأولى سنة ١٩٥٥م . مكتبة النهضة المصرية — القاهرة .

١٠٤- **بدوى** (دكتور عبد الرحمن) : دور العرب فى تكوين الفكر الأوربى - دار الآداب - بيروت سنة ١٩٦٥م .

١٠٥- **برقلس** : الإيضاح فى الخير المحض (كتاب العلل) - حققه الدكتور عبد الرحمن بدوى ضمن كتاب « الأفلاطونية المحدثة عند العرب » - القاهرة - مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٥٥م .

١٠٦- **برقلس** : حجج برقلس على قدم العالم - تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوى ضمن « الأفلاطونية المحدثة عند العرب » .

١٠٧- **بريتزل** (أوتو) : مذهب الجوهر الفرد عند المتكلمين الأولين فى الإسلام - الترجمة العربية للدكتور محمد عبد الهادى أبو ريده ضمن « مذهب الذرة عند المسلمين » - القاهرة - سنة ١٩٤٦م - مكتبة النهضة المصرية .

١٠٨- **بينيس** : مذهب الذرة عند المسلمين - ترجمة الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريده - القاهرة - مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٤٦م.
وهذا الكتاب من أدق الكتب التى بحثت فى هذا الموضوع . ويدلنا على عمق مؤلفه وسعة اطلاعه .

١٠٩- **ثامسطيوس** : شرح مقالة اللام - الترجمة العربية القديمة لإسحق بن حنين - تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوى ضمن كتاب « أرسطو عند العرب » - مكتبة النهضة المصرية - القاهرة - سنة ١٩٤٧م

١١٠- **جوتييه** (ليون) : مدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية - الترجمة العربية الدكتور محمد يوسف موسى - القاهرة - دار الكتب الأهلية .

١١١- **جولد تسيهر** (أجناس) : العقيدة والشريعة فى الإسلام - ترجمة الدكتور محمد يوسف موسى ، على حسن عبد القادر ، عبد العزيز عبد الحق - الطبعة الأولى سنة ١٩٤٦م - دار الكاتب المصرى - القاهرة .

١١٢ - دى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام - ترجمة الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريده - الطبعة الثالثة سنة ١٩٥٤م - لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة .

١١٣ - دى بور : مادة « سبب » بدائرة المعارف الإسلامية - ترجمة الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريده - مجلد ١١ - عدد ٦ (من الطبعة القديمة) .

١١٤ - رجب (دكتور محمود) : الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين - الإسكندرية - منشأة المعارف .

١١٥ - ريشنباخ (هانز) : نشأة الفلسفة العلمية - ترجمة الدكتور فؤاد زكريا - القاهرة - دار الكاتب العربى للطباعة والنشر .

١١٦ - زايد (سعيد) : الفارابى - دار المعارف - القاهرة .

١١٧ - سارتون (جورج) : تاريخ العلم جزء ١ ، جزء ٢ ، جزء ٣ ، جزء ٤ - الترجمة العربية بإشراف الدكتور إبراهيم بيومى مدكور - دار المعارف بمصر سنة ١٩٥٧ ، ١٩٥٩ ، ١٩٦١ ، ١٩٧١م على التوالى .

١١٨ - طوقان (قدرى حافظ) : تراث العرب العلمى فى الرياضيات والفلك - الطبعة الثانية - سنة ١٩٥٤م - جامعة الدول العربية - الإدارة الثقافية .

١١٩ - عبد الجبار (القاضى المعتزلى) : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل - المجلد السادس (الإرادة) ، المجلد الثامن (المخلوق) ، المجلد الثانى عشر (النظر والمعارف) - القاهرة - الدار المصرية للتأليف والترجمة - وقد حققته لجنة بإشراف الدكتور طه حسين ، ومراجعة الدكتور إبراهيم بيومى مدكور .

وهذا الكتاب من أهم الكتب التى تكشف عن الفكر الاعتزالى ، ولا غنى عنه فى التعرف على مذاهب المعتزلة عامة ، والقاضى عبد الجبار على وجه الخصوص .

١٢٠- **عبد الجبار** (القاضى) : المحيط بالتكليف - جمع الحسن بن متويه تحقيق عمر السيد عزمى ومراجعة الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى - القاهرة الدار المصرية للتأليف والترجمة .

١٢١- **قنواتى** (الأب جورج شحاته) : مؤلفات ابن سينا - القاهرة - دار المعارف بالقاهرة - سنة ١٩٥٠م .

١٢٢- **لبيب** (مصطفى) : الكيمياء عند العرب - القاهرة - دار الكاتب العربى للطباعة والنشر - سنة ١٩٦٧م .

١٢٣- **ماكدونالد** : مادة «الله» بدائرة المعارف الإسلامية - الترجمة العربية - مجلد ٢ - عدد ٩ من الطبعة القديمة .

١٢٤- **مايرهوف** (ماكس) : من الإسكندرية إلى بغداد - بحث فى تاريخ التعليم الفلسفى والطبى عند العرب - ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوى (ضمن كتاب : التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية) - القاهرة - مكتبة النهضة المصرية - الطبعة الثانية - سنة ١٩٤٦م .

١٢٥- **محمود** (دكتور زكى نجيب) : تجديد الفكر العربى - بيروت - دار الشرق - سنة ١٩٧١م .

١٢٦- **محمود** (دكتورة فوقية حسين) : الجوينى سلسلة أعلام العرب - القاهرة - ١٩٦٥م .

١٢٧- **مدكور** (دكتور إبراهيم بيومى) : فى الفلسفة الإسلامية - منهج وتطبيقه - دار إحياء الكتب العربية - الطبعة الأولى سنة ١٩٤٧م - القاهرة .

١٢٨- **مدكور** (دكتور إبراهيم بيومى) : أثر العرب والإسلام فى النهضة الأوربية - الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر - سنة ١٩٧٠م - القاهرة - الطبعة الأولى .

١٢٩- **هويدى** (دكتور يحيى) : دراسات فى علم الكلام والفلسفة الإسلامية - القاهرة سنة ١٩٧٢م .

١٣٠- **هويدى** (دكتور يحيى) : تاريخ فلسفة الإسلام فى القارة الإفريقية - الجزء الأول (فى الشمال الإفريقى) - القاهرة - مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٦٦م .

ثانياً — المصادر غير العربية :

1. *Afnan* (Soheil m) : Avicenna, his life and works. London-george allen-unwin, 1958

كتاب يعرض لبعض جوانب الفكر السينوى . وقد أوشكنا على الانتهاء من ترجمته لتقديمه إلى قراء العربية مع بعض التعليقات والاعتراضات .

2. *Allard* (m): La Rationalisme d'Averroés d'apres une etude Sur la Creation. Bulletin d'etudes Orientales, de l'institut Français de Damas.

3. *Anawati et L. gardet* : Introduction à la théologie musulmane. Paris. 1948.

وقد صدرت ترجمة عربية لهذا الكتاب فى ثلاثة أجزاء بعنوان « فلسفة الفكر الدينى بين الإسلام والمسيحية » . قام بها الدكتور صبحى الصالح ، والدكتور فريد جبر — بيروت — دار العلم للملايين سنة ١٩٦٧م .

4. *Anawati* (george, C) : Philosophie Arabe et Islamique Bibliographie de la philosophie médiévale en terre d'Islam pour les années 1959-1969. Bulletin de philosophie médiévale-Edité par la Société Internationale pour l'Etude de la philosophie médiévale (10 - 12). 1968 - 1970.

5. *Arberry* (A.J.) : Avicenna on theology. London-murray. 1951.

6. *Arberry* (A.J.) : The legacy of Persia. Edited by Arberry, Oxford London - 1953.

وقد صدرت ترجمة عربية لهذا الكتاب ، أشرف عليها وراجعها الدكتور يحيى الخشاب — دار إحياء الكتب العربية — القاهرة سنة ١٩٥٩م .

7. *Aristotle*:(١) De Caelo. English translation by J.L. Stocks under the editorship of Sir David Ross. London-Oxford - Clarendon Press. vol II(٢). 1962.

---

(١) راجع ما كتبناه عن الترجمات العربية القديمة لكتب أرسطو ، وعن الترجمة الإنجليزية التى صدرت بإشراف د . روس Ross . وذلك فى كتابنا « الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا » ، وفى كتابنا « مذاهب فلاسفة المشرق » .

(٢) هذا الرقم ، هو رقم المجلد فى الترجمة الإنجليزية .

8. *Aristotle* : Metaphysics. a revised text with introduction and Commentary by S.D. Ross. London - Oxford, 1924, two volumes.

9. *Aristotle* : De Anima. English translation by J.H. Smith, vol III, 1963.

10. *Aristotle* : Meteorologica. English translation by E.W. Webster, vol III, 1963.

11. *Aristotle* : The logic of Aristotle : English translation 1963. London - Oxford.

12. *Aristotle* : Physica. English translation. 1962.

13. *Aristotle* : De generatione et Corruptione. English translation. 1962.

14. *Armstrong* : An introduction to Ancient philosophy. London - methuen. 1949.

15. *Bailey* (Cyril) : The greek atomists and Epicures Oxford - Clarendon Press. Lond - 1928.

16. *Brehier* (E) : La philosophie du moyen age. paris. 1949. Albin michel.

17. *Boer* (T.d.de) : Art „philosophy" in Encyclopaedia of Religion and Ethics vol 9.

18. *Brockelman* (Dr C) : Geschichte der Arabischen litteratur Teil I weimar.

19. *Burnet* (j) : Greek philosophy. Thales to plato. London-macmillan.

20. *Butler* (W.A.) : Lectures on the history of Ancient Philosophy. Ed. W.H. Thompson. New - York. 1879.

21. *Collingwood* (R.G) : The idea of Nature. London - 1945 - Oxford university Press.(1)

22. *Corbin* (Henri) : Histoire de la philoscphie Islamique. Jallimard, 1964.

ولهذا الكتاب ترجمة عربية قام بها نصير مروة وحسن قبيسى وراجعها مع مقدمة لها موسى الصدر وعارف تامر — بيروت — لبنان سنة ١٩٦٦م .

23. *Crump* (g. and E. jacob) : The legacy of the middle ages. 1938.

ولهذا الكتاب ترجمة عربية — القاهرة — مؤسسة سجل العرب — سنة ١٩٦٥ . وترجم القسم الخاص بالفلسفة الدكتور زكى نجيب محمود .

---

(١) راجع ما كتبناه عن هذا الكتاب فى مؤلفنا « الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا » ص ٤٣٢ .

24. *De Lacy* : The problem of Causation in Plato's philosophy

25. *Dugat* (g): Histoire des philosophes et des théologiciens musulmans. Paris - maisonneave.

26. *Duhem* (P) : Le Systéme du monde, Histoire des doctrines Cosmologiques de Platon à Copernic. Tome I et IV Paris, Hermann, 1954.

وهذا الكتاب غاية فى الدقة والعمق ولا يستغنى عنه الباحث فى هذا المجال .

27. *Ehwany* (Dr A.F.) : Islamic philosophy. First published 1957. Anglo - Egyptian Bookshop. Cairo.

ويتضمن هذا الكتاب الموجز مجموعة المحاضرات التى ألقاها المؤلف فى جامعة واشنطن ، سانت لويس ، ميسورى عن فلاسفة العرب فى المشرق والمغرب ؛ وعن الفلسفة العربية فى جمهورية مصر العربية .

28. *Fakhry* (Dr majid): Islamic occasionalism and its Critique by Averroes and acquinas. Lond. 1958.

29. *Jardet* (L) : La pensée religieuse d'Avicenna. Paris - Librairie philosophique - Vrin, 1951.

30. *Gauthier* (L) I bn Rochd (Averroês). Presses universitaires de France. 1948.

31. *Gauthier* (L) : La théorie d'Ibn Rochd (Averroes) Sur les rapports de la religion et de la philosophie - Paris - 1909.

32. *Gilson* (E) : History of Christian philosophy in the middle ages.

33. *Goichon* (mlle. A.M) : La philosophie d'Avicenna et Son influence en Europe medievale. Paris. 1944.

34. *Gomperz* (T) : The greek Thinkers. English translation by Laurie magnus. London. 1949.

35. *Hamelin* (O) : Le Système d'Aristote. Paris. 1931.

36. *Haskins* (C.H.) : Studies in the history of mediaeval Science - London - Cambridge - 1927.

37. *Haureau* (B) : Histoire de la philosophie scolastique Paris.

38. *Heidel* (W.A.) : A study of the Conception of nature among the presocratics. Proceedings of the American Academy of arts and Sciences. January, 1910.

39. *Hernandz* (miguel Cruz) : La metafisica de Avicenna. universidad de granade, 1949.

40. *Hernandz* (M.C.) : Histoire de la filosofia Espanola, filosofia Hispano-musulmana, Tomo A, madrid, 1957.

خصص المؤلف فى هذا الكتاب فصولاً ستة للبحث فى الفلسفة فى المشرق العربى ثم بحث فى الفلسفة فى البلاد الإسبانية .

41. *Hourani* (albert): Arabic thought in the liberal age - oxford - London-1962.

42. *Inge* (W.R) : The philosophy of plotinus. Two volumes. London - Longmans. 1948.

43. *Jaeger* (W) : Aristotle. Fundamentals of the history of his development. English translation by Richard Robinson. London - Oxford. 1962.

44. *Kraus* (Paul) : Plotin Chez les Arabes des Enneades. Bulletin de l'institut d'Egypte, tome XXIII, Session 1940 - 1941. Le Caire - imprimerie de l'institut Français d'archéologie Orientale. 1941.

45. *Macdonald* : Development of muslim Theology. New. York. 1903.

46. *Madkour* (Dr Ibrahim) : l'organon d'aristote Dans le monde Arabe.

47. *Madkour* (Dr Ibrahim) : La Place d'alfarabi dans l'ecole philosophique musulmane. Paris 1934.

48. *Mahdi* (Dr muhsin) : Alfarabi against philoponus. The university of Chicago. Center of for middle Eastern Studies. Reprinted from journal of Near Eastern Studies. vol 26 No 4, October 1967.

49. *Marmura* (michael, E) : Avicenna and the problem of the infinite Number of Souls. vol XXII 1960. Pontifical institute of mediaeval Studies, Toronto, Canade.

50. *Martin* (T.H.) : "Nature" article dans le dictionnaire des sciences philosophiques de Frank. Paris, Hachette, 1885.P. 1171 - 1180.

51. *Mellone* (S.H.) : Western Christian Thought in the middle ages. London.

52. *Mieli* (Aldo) : La Science Arabe et Son rôle dans l'Évolution Scientifique mondiale. Leiden, 1966.

53. *Montgomery* (Watt) : Free will and predestination in Early Islam. London. 1942.

54. *Munk* (S) : Mélanges de philosophie juive et arabe. Paris 1955.

55. *Munk* (S) : Ibn Sina, Article dans le dictionnaire des Sciences philosophiques de Ad. Frank. Paris 1885. p. 752 -755.

56. *Nasr* (S.H.) : An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines, Conceptions of the Nature and methods used for its study by the I kwan al Safa, al Biruni, and Ibn Sind. Cambridge. 1964.

57. *Nasr* (S.H.) : Cosmologies of aristotle and Ibn - Sina, Pakistan philasophical journal (Lahore) vol III, p. 13 - 28. january 1960.

58. *O'leary* (De Lacy) : Arabic thought and its place in history - fourth edition. 1958. London - Kegan Paul

للكتاب ترجمة عربية قام بها الدكتور تمام حسان وراجعها الدكتور محمد مصطفى حلمي — وزارة الثقافة — القاهرة سنة ١٩٦٢م .

59. *O'leary* (De Lacy) : How greek Science passed to the Arabs. London-Routledge - Kegan Paul. 1948.

للكتاب ترجمة عربية قام بها الدكتور وهيب كامل وراجعها زكى على — مكتبة النهضة المصرية — القاهرة سنة ١٩٦٢م .

60. *Plato* : „plato Cosmelogy" : The Timaeus of plato English translation by F.M. Cornford. London - Routledge. Kegan Paul. 1956.

61. *Quadri* (g): La philosophie Arabe dans l'Europe médievale, des origines à averroés. Traduit de l'ètalien par Ronald Huret. Paris 1960.

62. *Radhakrishnan* : History of philosophy Eastern and Western. London-Allen - Univin. vol è 1962. vol II 1963.

63. *Renan* (E) : Oeuvres Completes Tome III, averroés et l'averroisme. Paris. 1949.

64. *Ross* (W.D.) : Aristotle -oxford - London - 1953.

65. *Russell* (B) : History of Christian philosophy. London - george Allen-unwin. 1961.

ترجم الدكتور زكى نجيب محمود القسم الأول (الفلسفة اليونانية) والقسم الثانى (الفلسفة المسيحية) من هذا الكتاب — القاهرة — لجنة التأليف والترجمة والنشر .

66. *Sarton* (g) : Introduction to the history of science.

67. *Sharif* (M.M.) : A history of muslim philosophy - otto - Harrassowitz-wiesbaden. Two volumes 1963.

كتب فصوله مجموعة من المتخصصين فى هذا المجال. فالفصل الخاص بالفارابى كتبه الدكتور إبراهيم مدكور والفصل الخاص بابن سينا كتبه فضل رحمان والفصل الخاص بابن رشد كتبه الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى . . . إلخ .

68. *Taylor* (A.E.) : Plato, the man and his work - London - methuen 9521.

69. *Taylor* (H.O.) : The mediaeval mind. Two volumes. Harvard 1962.

70. *Vaux* (Carrade) : Les penseurs de l'Islam France-geuthner.

71. *Vaux* (Carra de) : Avicenna. Paris. Alcan 1900.

72. *Wulf* (Maurice de) : History of Mediaeval philosophy. Two volumes. London, Longmans - 1935.

كتب للمؤلف

١ ـ النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ـ دار المعارف بمصر سنة ١٩٦٨م ـ مكتبة الدراسات الفلسفية .

٢ ـ الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ـ دار المعارف بمصر سنة ١٩٧١ ـ مكتبة الدراسات الفلسفية .

٣ ـ مذاهب فلاسفة المشرق ـ دار المعارف بمصر ـ الطبعة الرابعة سنة ١٩٧٥ (الكتاب الأول فى سلسلة العقل والتجديد) .

٤ ـ تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية ـ دار المعارف بمصر ـ الطبعة الثالثة سنة ١٩٧٦ (الكتاب الثانى فى سلسلة العقل والتجديد) .

٥ ـ ثورة العقل فى الفلسفة العربية (الكتاب الثالث فى سلسلة العقل والتجديد). (الطبعة الثالثة) ـ دار المعارف بمصر ـ سنة ١٩٧٦م .

ويصدر للمؤلف قريباً فى سلسلة « العقل والتجديد » التى يشرف عليها ويقدم لها .

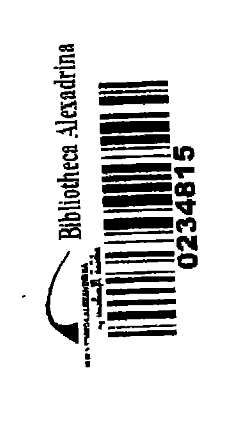
١ ـ نقد الفكر الجدلى .

٢ ـ مدخل إلى الفكر الفلسفى العربى .

٣ ـ ابن باجة فيلسوفاً مغترباً .

٤ ـ هل فى مصر فلاسفة ؟

٥ ـ قضية الأصالة والمعاصرة فى فلسفتنا العربية .


Bibliotheca Alexadrina
0234815